CHARLES MOELLER

LITERATURA DEL SIGLO XX Y CRISTIANISMO

I

EL SILENCIO DE DIOS

CAMUS — GIDE — A. HUXLEY — SIMONE WEIL
GRAHAM GREENE — JULIEN GREEN — BERNANOS

QUINTA EDICIÓN REVISADA Y AUMENTADA

EDITORIAL GREDOS
MADRID

TÍTULO DE LA OBRA EN SU ORIGINAL FRANCÉS

LITTÉRATURE DU XX^e SIÈCLE ET CHRISTIANISME

ÉDITIONS CASTERMAN. PARIS ET TOURNAI

CHARLES MOELLER

LITERATURA DEL SIGLO XX
Y
CRISTIANISMO

I

EL SILENCIO DE DIOS

CAMUS – GIDE – A. HUXLEY – SIMONE WEIL
GRAHAM GREENE – JULIEN GREEN – BERNANOS

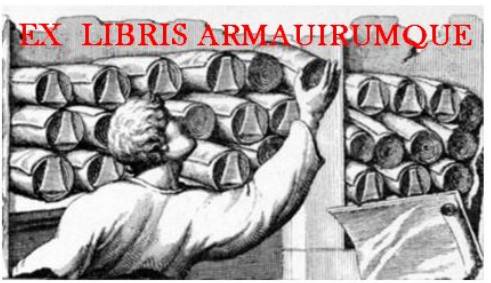
VERSION ESPAÑOLA DE
VALENTIN GARCIA YEBRA

EDITORIAL GREDOS
MADRID

Quedan hechos los depósitos que marca la Ley

Reservados todos los derechos para la versión española

Copyright by
Editorial Gredos, Madrid, 1955



Talleres Gráficos «Jura», San Lorenzo, 11, Madrid.

PROLOGO A LA TRADUCCION ESPAÑOLA

La personalidad del presbítero CHARLES MOELLER es ya bien conocida por el público lector de lengua francesa. Pero, siendo ésta la primera de sus obras que se traduce al español, parece indicado presentarlo a nuestro público.

Charles Moeller nació el 12 de enero de 1912, en Bruselas. Se doctoró en teología por la Universidad de Lovaina en 1942. Fué Profesor de «segunda greco-latina» en el «Institut de saint Pierre» de Jette-Bruselas, desde 1942 a 1954, «Maître de conférences» de la Universidad de Lovaina desde 1949 a 1954, y «Chargé de cours» en la misma Universidad a partir de noviembre de 1954.

Colabora en las siguientes revistas: *Revue d'Histoire ecclésiastique, Irénikon, Lumen Vitae, Revue Nouvelle, Revue Générale Belge, Ephemerides Theol. Lovanienses, Dialogo* y *Criterio*. En la actualidad es director del «Home Congolais».

Además de la *Littérature du XX^e siècle et christianisme*, ha publicado: *Humanisme et Sainteté*, 2.ª ed., Casterman, 1946; *Sagesse grecque* et *Paradoxe chrétien*, 2.ª ed., Casterman, 1951 (Premio «Scriptores catholici», 1948), y *Mentalités contemporaines et Évangélisation*, col. «Cahiers de *Lumen Vitae*», n.º VII, 1955.

De *Littérature du XX^e siècle et christianisme*, que constará de

cinco tomos, han aparecido hasta ahora los tomos I y II. La primera edición francesa del tomo I, que lleva como título particular *Silence de Dieu,* apareció a mediados de 1953; desde entonces se han publicado tres nuevas ediciones. La traducción española se ha hecho sobre la 3.ª edición francesa. El tomo II, cuyo título particular es *La foi en Jésus-Christ* y que estudia a Jean-Paul Sartre, Henry James, Roger Martin du Gard y Joseph Malègue, va ahora por la 3.ª edición francesa. Ha sido ya maravillosamente traducido por José Pérez Riesco, catedrático de griego del Instituto de Enseñanza Media (masculino) de La Coruña, y su edición española aparecerá en el próximo octubre. A los dos volúmenes conjuntamente les ha sido otorgado el Premio «Vossaert» de la Academia Belga de Literatura.

El autor tiene en preparación los tres tomos restantes. El III se subdivide en dos volúmenes, el primero de los cuales se titula *L'espoir humain* y estudia los siguientes autores: Kafka, Malraux, Vercors, Simone de Beauvoir y Thierry Maulnier; la edición original aparecerá en diciembre de este año. El segundo volumen de este tomo se titulará *L'espérance en Dieu, Notre Père,* y estudiará a Du Bos, Marcel, Hochwälder y Péguy; se espera su aparición para diciembre de 1956. El tomo IV, que llevará por título *La charité de l'Esprit-Saint,* estudiará a Valéry, Romains, Duhamel, Saint-Exupéry, Proust y Sigrid Undset; se publicará en 1957. El tomo V, *La grâce de Jésus-Christ,* versará sobre Thomas Mann, Larbaud, Mauriac, Joyce y Claudel.

El conjunto de la obra constituirá un verdadero monumento de la literatura europea contemporánea, cuyo valor puede ya apreciarse por la calidad de los dos primeros tomos. Una inteligencia que cala hasta lo más hondo del pensamiento de cada uno de los autores estudiados; un corazón de nobleza extraordinaria, que, al condenar las doctrinas, se preocupa siempre de salvar a las personas, y una erudición difícilmente superable tanto en el campo

teológico y filosófico como en el terreno literario —todo ello envuelto en un estilo rápido y transparente, que se ha intentado conservar en la traducción— han permitido al autor hacer de *Literatura del siglo XX y cristianismo* una obra de lectura apasionante.

Para terminar esta ligera semblanza bibliográfica diremos que Charles Moeller prepara, además, las siguientes obras: *Le mouvement pour l'unité à la croisée des chemins (1942-1954)*, que aparecerá en el curso de este año; *L'humanisme des Béatitudes* y *Les Humanités en Jésus-Christ*.

* * *

Los siete autores estudiados en este tomo son universalmente famosos. Huelga toda presentación. Creo, sin embargo, que no ofenderá al lector la escueta enumeración de sus obras; de algunos daremos sólo las más importantes, para no alargar demasiado.

Al citar las de Aldous Huxley y Graham Greene, Ch. Moeller se refiere generalmente a ediciones francesas. Tanto de estos dos autores como de los otros cinco, hay obras que no han sido traducidas al castellano, y de muchas que lo han sido no he podido ver la traducción. Por este motivo, en mi versión del libro de Moeller se conservan las referencias a las ediciones francesas, incluso para las obras de los dos ingleses; para la gran mayoría de los lectores de lengua española, el francés es hasta ahora más accesible que el inglés. Quienes deseen consultar una edición inglesa hallarán en la lista de obras de los dos autores la correspondencia de los títulos en ambos idiomas. Finalmente se indican las más importantes traducciones españolas que hemos podido conocer [1].

[1] Quiero dar las gracias a D. Fidel Perrino, bibliotecario, por la eficaz ayuda que en este punto me ha prestado.

Albert CAMUS: *Noces,* 1937; *L'étranger,* 1942; *Le Malentendu, Caligula,* 1944; *Le Mythe de Sisyphe,* 1944; *Lettres à un ami Allemand,* 1945; *La Peste,* 1947; *L'état de Siège,* 1948; *Les Justes,* 1950; *Actuelles I,* 1952; *L'homme révolté,* 1953; *Actuelles II,* 1954; *L'Été,* 1954. Excepto *Noces,* publicada en Argel, todas las obras de Camus han sido editadas por Gallimard, París.

Trad. esp.: *El Malentendido - Calígula - El Estado de Sitio - Los Justos,* ed. Losada, Buenos Aires; *El mito de Sísifo,* íd., íd.; *La Peste,* ed. Nova, Buenos Aires, 1948.

André GIDE (Obras principales): *Cahiers d'André Walter,* 1891; *Les Nourritures terrestres,* 1897; *Les nouvelles nourritures terrestres,* 1935; *L'immoraliste,* 1902; *Le retour de l'enfant prodigue,* 1907; *La porte étroite,* 1909; *Saül,* 1903, recogido en *Théâtre,* 1947; *Les caves du Vatican,* 1913; *La symphonie pastorale,* 1919; *Corydon,* 1923; *Si le grain ne meurt,* 1926; *Les Faux Monnayeurs,* 1926; *L'école des femmes,* 1929; *Robert,* 1930; *Geneviève,* 1937; *Thésée,* 1946, y *Journal 1889-1951,* 2 vols., 1954. Todas ellas publicadas por Gallimard.

Trad. esp.: *La puerta estrecha,* Madrid, 1922; *Corydon,* Madrid, 1931; *Las Cuevas del Vaticano,* Madrid, 1932; *La escuela de las mujeres,* Madrid, 1944; *Oscar Wilde,* Buenos Aires, 1948; *Teseo,* Buenos Aires, 1952; *Correspondencia Claudel-Gide 1899-1926,* Barcelona, 1952; *Teatro (Saúl, El rey Candaules, Edipo, Perséfone, El árbol número trece),* Buenos Aires, 1952; *Dostoievski,* Barcelona, 1954. En el Catálogo de agosto de 1954 de la editorial Losada, de Buenos Aires, se enuncian, s. a., *Si la semilla no muere, Et nunc manet in te* (diario íntimo), *Los alimentos terrestres* y *Montaigne.*

Aldous HUXLEY (Obras principales): *Crome yellow*, 1921; *Those Barren Leaves*, 1925 (= *Marina di Vezza*); *Point counter Point*, 1928 (= *Contrepoint*); *Brave New World*, 1932 (= *Le meilleur des mondes*); *Eyeless in Gaza*, 1936 (= *La paix des profondeurs*); *Ends and Means*, 1937 (= *La fin et les moyens*); *After many a Summer*, 1939 (= *Jouvence*); *Grey Eminence*, 1941 (= *L'Éminence grise*); *Time must have a Stop*, 1945 (= *L'éternité retrouvée*); *Perennial philosophy*, 1946 (= *Philosophie éternelle*); *Apes and essence*, 1948 (= *Temps futurs*).

Trad. esp. más importantes: *Contrapunto*, Madrid, 1933; *Los escándalos de Crome*, Barcelona, 2.ª ed. 1940 (varias eds. posteriores; título original: *Crome yellow*). *Eminencia gris*, Buenos Aires, 1945; *Un mundo feliz*, Barcelona, 1947 (varias eds. posteriores; título original *Brave New World*). *La Filosofía perenne*, Buenos Aires, 1947; *Música en la noche*, Barcelona, 1948; *Al margen*, Madrid, s. a.; *Temas y variaciones*, Madrid, 1951; *Esas hojas caídas*, Madrid, 1952; *La sonrisa de la Gioconda*, Barcelona, 1952; *Ciego en Gaza*, Madrid, 1952. (J. Janés, de Barcelona, ha emprendido la publicación en castellano de las *Obras completas* de A. Huxley; sólo hemos podido ver el vol. I, 1952, que comprende *Los escándalos de Crome; Un mundo feliz; Arte, amor y todo lo demás* y *Ciego en Gaza*).

Simone WEIL: *La pesanteur et la Grâce*, Plon, 1947; *Attente de Dieu*, La Colombe, 1950; *L'enracinement*, Gallimard, 1949; *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, 1950; *Lettre à un Religieux*, Gallimard, 1951; *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, 1951; *La condition ouvrière*, Gallimard, 1951; *Cahiers, I-II*, Plon, 1951-1953; *La source grecque*, Gallimard, 1953. *Révolution et oppression*, Gallimard, 1955.

Graham GREENE: *The Man Within*, 1929 (= *L'homme et lui-même*); *Stamboul Train*, 1932 (= *Orient-Express*); *It's a Battlefield*, 1934 (= *C'est un champ de bataille*); *England made Me*, 1935 (= *Mère Angleterre*); *Journey without Maps*, 1936 (= *Voyage sans cartes*); *A Gun for Sale*, 1936 (= *Tueur à gages*); *Brighton Rock*, 1938 (= *Rocher de Brighton*); *The Lawless Roads*, 1939 (= *Routes sans lois*); *The confidential Agent*, 1939 (= *Agent secret*); *The Power and the Glory*, 1940 (= *La puissance et la gloire*); *The Ministry of Fear*, 1943 (= *Le ministère de la peur*); *The Heart of the Matter*, 1948 (= *Le fond du problème*); *Nineteen Stories*, 1949; *The third Man*, 1950 (= *Le troisième homme*); *The End of the Affair*, 1951 (= *La fin d'une liaison*); *Living Room*, 1953 (= *Living Room*).

Trad. esp: *Inglaterra me ha hecho así*, Barcelona, 1945; *Brighton, parque de atracciones* (= *Brighton Rock*), Barcelona, 1945; *Orient-Express*, Barcelona, 1953; *El revés de la trama* (= *The Heart of the Matter*), Buenos Aires, 1949; *El tercer hombre; El ídolo caído*, Buenos Aires, 1950; *El poder y la gloria*, Barcelona, 1952; *El fin de la aventura* (= *The End of the Affair*), Buenos Aires, 1952; *Historia de una cobardía* (= *The Man Within*), Barcelona, 1952; *El espía*, Barcelona, 1952.

Julien GREEN: *Journal*, Plon, 6 vols., 1938-1954; *Pamphlet contre les catholiques de France* (con el pseudónimo de Th. Delaporte), París, 1926; *Suite Anglaise*, París, 1947; *Mont-Cinère*, Plon, 1926; *Adrienne Mesurat*, Plon, 1927; *Le voyageur sur la terre*, Plon, 1927; *Léviathan*, Plon, 1929; *L'autre sommeil*, Gallimard, 1931; *Epaves*, Plon, 1932; *Le visionnaire*, Plon,

1934; *Minuit,* Plon, 1936; *Varouna,* Plon, 1940; *Si j'étais vous,* Plon, 1947; *Moïra,* Plon, 1950; *Sud,* Plon, 1952; *L'ennemi,* Plon, 1954.

Trad. esp.: *Adriana Mesurat,* Buenos Aires, 1939; *El peregrino en la tierra,* Barcelona, 1942; *Mont-Cinere,* Barcelona, 1943; *Leviathan,* Barcelona, 1948.

Georges BERNANOS: *Sous le Soleil de Satan,* Plon, 1926; *L'imposture,* Plon, 1927; *La Joie* (edición crítica, Club du meilleur livre, París, 1954; la novela data de 1929); *La Grande peur des bien pensants,* Grasset, 1931; *Un crime,* Plon, 1935; *Journal d'un curé de Campagne,* Plon, 1936; *Nouvelle Histoire de Mouchette,* Plon, 1937; *Le grands Cimetières sous la Lune,* Plon, 1938; *Lettre aux Anglais,* Gallimard, 1938; *Le Chemin de la Croix des Ames,* Gallimard, 1948; *Monsieur Ouine,* Plon, 1946 (se espera para muy pronto una edición crítica); *Dialogue des Carmélites,* Cahiers du Rhône, 1948; *Un mauvais rêve,* Plon, 1950; *Les Enfants humiliés,* Gallimard, 1949; *La Liberté pour quoi faire,* Gallimard, 1953; *Dialogues d'ombres,* Plon, 1954.

Trad. esp: *Bajo el sol de Satán,* Madrid, 1928; *La impostura,* Madrid, 1928; *El júbilo,* Madrid, 1929; *Diario de un cura rural,* Barcelona, 1951; *Nueva Historia de Mouchette,* Barcelona, 1952; *Diálogos de Carmelitas,* Madrid, 1954.

V. G. Y.

A LOS QUE SON POBRES

Y sin embargo, Dios no ha dicho absolutamente nada...

Robert BROWNING

En nuestro pobre y pequeño mundo, el dolor es el buen Dios...

BERNANOS

Mis caminos no son vuestros caminos, dice el Señor...

ISAÍAS

PREFACIO

El prólogo de mi primer libro era optimista; el del segundo, pesimista; éste quisiera ser cristiano, es decir, animado por la esperanza.

Si apenas hay ya cristiandad, en cambio sí hay cristianos. Cristianos escogidos, que preparan el futuro en secreto. El hecho de que haya en cada una de nuestras clases de humanidades, en cada uno de nuestros auditorios universitarios, algunos creyentes fervorosos, que tienen una vida espiritual infinitamente más exigente que la de nuestros padres en la fe (me refiero a los del siglo XIX), constituye una esperanza y una alegría. La apostasía planetaria de los conjuntos sociales se compensa con el vigor de la fe de los grupos selectos. Gracias sean dadas por ello. Porque, verdaderamente, es un milagro: el milagro de la fe.

Hay, al mismo tiempo, un inmenso movimiento espiritual en la Iglesia (y en las iglesias): liturgia, Biblia, Padres de la Iglesia, pastoral, arte... todo esto palpita, vive, se busca. Se comienza a ver las líneas de fuerza. Una vez iniciado el movimiento, la velocidad irá acelerándose. Contra lo que parece, si las persecuciones aumentan es porque la fe gana profundidad en el mundo. El odio de Satán es el testimonio que da, mal que le pese, de la presencia

victoriosa de Jesucristo. Los libros, el cine, la radio, el teatro procuran cada vez más dar testimonio de problemas espirituales. La edad «interior» del cine, decía recientemente Pierre Renoir, está comenzando. Y no comienza sólo en la oscuridad de las salas de proyección, sino también en las almas.

Pentecostés no alcanzó más que a unos ciento veinte discípulos. Sin embargo, puso fuego al mundo. Hombre por hombre. Un nuevo pentecostés, nacido del primero, está indudablemente actuando en el mundo. Es en la paciencia donde estas pequeñas comunidades cristianas verán, un día, no el triunfo visible de la Iglesia, sino su crecimiento en profundidad.

Que siga habiendo o deje de haber guerras —y es preciso hacer todo lo posible para que deje de haberlas—, la fe cristiana vivirá. «¿Qué importa esto? —dice Bernanos—; todo es gracia.»

El desarrollo apocalíptico de nuestro siglo XX nos ha enseñado que los caminos del Señor no son nuestros caminos. Al cabo de un largo viaje, vislumbramos el verdadero rostro de Dios. Y es mejor que nuestras mejores dichas humanas. Su gracia revela un mundo de tal esplendor, que necesitamos vernos un poco transformados en nuestras cómodas costumbres para conocerlo tal como es; para saber que es Jesucristo.

Dedico este libro a todos los que son pobres, material y espiritualmente; a los que son pecadores. Siempre tendréis pobres entre vosotros, decía Jesús. Lo sabemos de sobra. Pero nunca debiéramos haber olvidado que, si estos pobres reclaman todos nuestros cuidados temporales y espirituales, *no es en primer lugar porque son estómagos que hay que llenar, corazones humanos que hay que colmar de ternura, sino, ante todo, porque su innumerable multitud es, entre nosotros, la presencia de Jesucristo.*

He abandonado las riberas de los autores antiguos para arries-

garme al diálogo con los hijos de mi tiempo. Ojalá pueda, dando este rodeo, llegar a la antigua y siempre nueva verdad de Dios «joven a la vez que eterno».

Pienso en algunos de mis alumnos, de mis estudiantes, cuya profunda vida cristiana he podido conocer. Tengo miedo a ese mundo que les aguarda; es tan malvado, que Greene decía: «¿Qué mundo es el nuestro, para que tantas y tan hermosas cualidades se pierdan en él?». Lo que me inquieta no es el número de «Mozarts asesinados», sino la multitud de hijos de Dios expuestos a la desgracia de la incredulidad. Este libro quisiera ser para ellos fraternal, lleno del testimonio de hombres que no son diferentes de ellos.

Que estos cristianos que conozco, y los que no conozco, pero adivino a imagen de éstos, sepan que su testimonio vivido es necesario para los hermanos mayores. Sepan que siguen siendo verdad las palabras de Péguy: «No se haría nada, si no fuera por los hijos». Porque la infancia y la juventud es Dios, que es más joven, más tierno, más fuerte, más actual que el más actual de los periódicos de esta mañana.

Y, por lo demás, es la luz la que triunfa, porque no es el hombre el que salva al hombre, sino Dios mismo, en Jesucristo.

C. M.

INTRODUCCION

EL SILENCIO DE DIOS

I

En cierto sentido, Dios nos habla sin cesar. En otro sentido, guarda silencio. Si conocemos el designio general de su providencia, ignoramos todo lo que se refiere a sus caminos particulares. El confiarnos a la fe es aquí nuestra única actitud cristiana.

Hay períodos en que los hombres notan con más claridad la aparente ausencia de Dios en el mundo. Este es uno de esos períodos. Nuestro siglo, tiempo de apocalipsis, se ahoga bajo la pletora de falsos profetas. Comenzamos a ver con qué leña se calientan esos señores. No queremos ya nada con ellos.

Y, sin embargo, millones de víctimas sufren: dos hombres de cada tres no tienen bastante para vivir. La justicia se convierte en siniestra caricatura, puesto que consigue transformar en autómatas, que repiten una lección, a aquellos a quienes arrastra ante sí. Hasta los niños sueñan con la guerra. La vida aumenta sin cesar. Y estamos ensordecidos por las propagandas. Ya se ha dicho: vivimos la hora veinticinco, la hora en que ni un Mesías podría ya salvarnos.

Parece como si nada hubiera cambiado en el mundo desde la aparición del cristianismo. Los cristianos parecen sufrir incluso más que los otros: no están exentos de las plagas universales y, por otra parte, les abruma el sentimiento del pecado. Vacilan ante el espectáculo de la Iglesia perseguida; se acobardan ante la apostasía planetaria. Se les exige ser cruzados, todos los días. Y no se sienten con fuerzas.

Silencio de Dios: otra absurdez del universo. ¿Será, tal vez, el hombre una «pasión inútil»?

II

Ante este enigmático silencio, algunos cristianos desearían una manifestación sensacional de Dios, una especie de trueno celeste que serenara de una vez la atmósfera y condujera nuevamente a la fe a la masa de la humanidad. La fascinación ejercida por las diversas formas del espiritismo y de la metapsíquica atestigua esta hambre morbosa de «tocar», de coger, de apresar, como se apresa a un malhechor, la eficiencia religiosa en el mundo.

Los cristianos que quieren milagros ruidosos, y los incrédulos que sueñan con una falsa invasión mística, se equivocan. La novela de Bruce Marshall, *Father Malachy's Miracle,* lo muestra de una manera humorística. El monje que, en una apuesta con un pastor anglicano, había pedido a Dios que fuera llevado hasta lo alto de una roca de Escocia el ambiguo cabaret cínicamente abierto frente a la iglesia parroquial, es escuchado. Edificio, muebles, vasos y garrafas, mujeres alegres, mundanas disponibles, buenos chicos allí extraviados, todo vuela por el aire hacia Escocia. Se grita ¡milagro! Se cantan *tedeums.* Pero el cardenal-obispo permanece a la defensiva: «A la Iglesia no le gustan mucho los milagros», manifiesta a su secretario.

El cardenal tiene razón: después de un aluvión fantástico hacia

la iglesia parroquial, la gente se recobra. Los anglicanos pretenden que el fenómeno se explica muy bien por una astucia papista; los «espíritus fuertes» hablan de autosugestión. Poco a poco, la iglesia parroquial queda nuevamente vacía. Es más; el cabaret, transportado a un lugar «sensacional», cuadruplica su negocio en pocas semanas. El monje comprende entonces que ha sido impaciente: el hombre es de tal condición que, si no está moralmente dispuesto a buscar a Dios, no le convertirá el más sensacional de los milagros. Hay que ser pacientes. No querer adelantarse a los designios del Señor. Tener fe y esperanza. Pero no tratar de adivinar los caminos de la providencia. Una pequeña oración, y el cabaret vuelve a su sitio primero, y todo «comienza otra vez como antes».

III

Se dirá que ésta es doctrina conocida. Ello no impide que el silencio de Dios pese terriblemente sobre nosotros, en unos momentos en que sentimos una necesidad tremenda de un pequeño descanso, aunque sólo fuera para tener tiempo de respirar antes de seguir la marcha.

Pues bien, el cristiano actual no tiene un minuto de descanso. Todos los problemas se le plantean a la vez y en todos los puntos. Y sufre más que los otros. La historieta de Dom Malaquías es bonita; pero ¿quién no podría contar otra? Por ejemplo, ésta: una familia gasta una pequeña fortuna para que un hijo enfermo pueda ir a una peregrinación lejana, con la esperanza de obtener su curación; todos sus hermanos y hermanas, los padres y los amigos, rezan, las comunidades religiosas ofrecen sus oraciones y sacrificios. Y el niño no se cura.

Ya sé que el mayor milagro de Lourdes es precisamente que los que no son curados vuelvan a sus casas tranquilos y más amigos

de Dios. La obra de Emmet Lavery, *The First Legion*, muestra que el verdadero milagro es la fe. No importa: si el milagro de Dom Malaquías no convirtió al mundo, una curación milagrosa transforma la vida espiritual de los que se benefician de ella. ¿Por qué ha sido curado éste, y éste no?

Misterio terrible. Se puede, se debe decir que la fe de aquellos que lo han sacrificado todo para obtener la curación de un hijo, sin ser escuchados, es especialmente probada por Dios. *Porque eras grato a Dios, era preciso que la tentación te probara*, dice el libro de Tobías. Los que han visto su fe probada en sus profundidades están ciertamente más cerca de Dios, más activamente ocupados en la redención del mundo, que los que no sufren más que las penas «clásicas» de la vida, los que dicen «¡Señor, Señor!», pero no entrarán quizás en el Reino. El que sufre y ve cómo su sufrimiento se prolonga, vislumbra un Dios del que debe creer que es mejor aún que la mejor de las cosas que conoce en este mundo, mejor que uno de sus hijos; ése está cerca de Cristo.

No se tiene valor para escribir estas líneas: son verdaderas, pero cuando no se ha experimentado por sí mismo semejante desilusión, estas frases se parecen al «psitacismo en serie de ciertas consolaciones sacerdotales». Dios sabe lo que hace. Pero a nosotros nos parece que no es pedir demasiado cuando suplicamos a veces al Señor que nos conceda uno de esos consuelos visibles, una de esas «parénesis» en que nuestra alma, que, después de todo, ha encarnado en una carne débil, pueda saciarse un poco para recobrar fuerzas. *Dios niega este consuelo a sus mejores amigos.* La Biblia entera lo proclama, y sobre todo el Hijo de Dios, Jesucristo, que pidió que el cáliz se alejara, pero acabó bebiéndolo, libremente, por amor.

IV

Esta doctrina es profunda, pero difícil. Tendremos necesidad de interrogar a numerosos testigos para comprenderla mejor. Se adivina, en efecto, que, ante el silencio de Dios, las actitudes varían, sobre todo en nuestro tiempo, en que «la duda ha llegado a ser la opinión general» y el ateísmo, que durante siglos había sido excepción, se ha convertido en regla.

Una primera reacción es la del hombre honrado, tal como lo representa el clasicismo. Naturalmente, se trata aquí de un clasicismo puramente humano, en el sentido de un límite que no se quiere traspasar. Camus y Gide —y pudiera citar a otros muchos— quieren seguir siendo hijos de este mundo. ¿Cómo reacciona esta «gente honrada» ante el apocalipsis? Los cristianos son demasiado propensos a baratear las luces de la razón, se declaran con excesiva rapidez detentadores de una buena conciencia; por eso es útil escuchar el mensaje de los que intentan resolver el problema humano «con las únicas cartas que tienen, por malas que sean». Pero si llegamos a comprobar que el ateísmo de Camus y de Gide no es solamente fruto de su racionalismo, sino, ante todo, el resultado de una opción contra Dios, el valor de su testimonio puramente humano perderá no poco. Es, pues, necesario interrogarles cuidadosamente.

Otra actitud es la de los románticos. La tentación normal de las épocas «catastróficas» es un eclecticismo que pretende unificar a los hombres reduciendo los sistemas de pensamiento a una hipótesis explicativa mínima. La gnosis, esa antigua herejía combatida por la Iglesia desde la aurora de su existencia, es ahora más activa que nunca. Huxley y Simone Weil tienen éxito porque, absolutamente ajenos a toda religión, nos despiertan de nuestro materialismo diciéndonos que sólo lo trascendente puede salvar al mundo. Pero el tiempo de los fáciles concordismos ha terminado. Si su

doctrina se manifiesta inhumana, si, sobre todo, descuida el misterio del amor, temo que no quede mucho de ella dentro de unas cuantas décadas.

Es preciso superar lo terrestre para salvarlo; es preciso superarlo de tal modo que se torne a ello para transfigurarlo. Aquí aparece la síntesis cristiana, pero no viene a completar, en hábil dosificación, los buenos elementos contenidos en el romanticismo de la gnosis y en el humanismo de las «gentes honradas». Las quintaesencias obtenidas por la destilación de productos opuestos huelen siempre un poco al encáustico y a la retorta de los laboratorios: el cristianismo no viene ante todo a «cubrir», como un tejado, un edificio humano previamente construído y que sólo espera ser cubierto para encontrar su estabilidad.

Es preciso trocar las perspectivas. Los hijos de este mundo y los románticos de la gnosis semejan fragmentos arrancados de una roca destrozada. Habría que comenzar por la perspectiva cristiana del silencio de Dios, para mostrar en seguida cómo los románticos y los clásicos, al apoderarse sólo de una parcela del monolito de la fe, sufren los sorprendentes extravíos que veremos.

Yo no podía comenzar por el principio. Somos humanos. No nos hará daño seguir un método de prospección progresiva. Tal es la razón de que sólo en la tercera parte de este libro interrogue a tres testigos cristianos: Graham Greene, el mártir de la esperanza, Julien Green, el mártir de la fe, y Bernanos, el mártir de la caridad y, al mismo tiempo, el profeta de la alegría.

V

He dejado la palabra a mis testigos. Cada uno de los capítulos puede leerse por separado: no quería extender a mis autores sobre un lecho de Procustes. Por eso he dado mayor amplitud a los capítulos que tratan de autores poco o mal estudiados: Camus

se lleva, materialmente, la parte del león; Julien Green le sigue de cerca (mas ¿para qué ocultar aquí la simpatía que siento por su persona y su obra?). Gide ocupa el tercer puesto en este concurso de longitud, porque no he podido evitar el diálogo largo y tendido con él; al inclinarme sobre su drama personal, con las luces de la teología y del sacerdocio (como un confesor, me atrevería incluso a decir), me ha sido posible, creo yo, entrever el desgarramiento de su vida y distinguir mejor entre su obra, que la Iglesia acaba de incluir en el Indice, y su persona, de la que nadie tiene derecho a decir que haya sido condenada a los ojos de la Misericordia. Aquí, una vez más —no lo ocultaré, puesto que el lector lo verá claramente—, una emoción profunda ha guiado mi pluma.

Se me encontrará duro con Huxley y, sobre todo, con Simone Weil. *Ataco a su obra, no a su persona.* La caridad heroica de Simone Weil podría servir de lección a muchos fieles de los de misa de doce. Fué sincera, y el cardenal Mercier decía que cada uno será juzgado según su sinceridad. En cuanto a Huxley, es preciso otorgarle el diploma de la ingenuidad, una ingenuidad terriblemente avisada, es cierto, y muy impertinente, pero real: su manera de resolver problemas seculares con unas cuantas piruetas, demasiado ingeniosas para ser convincentes, es realmente desarmante. Con todo, era preciso desenmascarar el peligro de la obra de estos dos escritores. No quiero pasar por husmeador de herejías: afortunadamente, de eso se encargan otros ¡y bastante más de lo que sería de desear! Si he arremetido duramente contra los sofismas de la gnosis moderna, es que aquí estaba en juego la verdad cristiana. Si los cristianos no tuvieran «mala conciencia», si no padecieran un secreto desencanto, una vergüenza oculta ante la fe que, por lo demás, ignoran tranquilamente, no andarían dando vueltas en torno a gentes que les presentan doctrinas viejas como el mundo, y falsas desde hace siglos.

Ciertamente, las relaciones entre la revelación bíblica y las religiones no cristianas no son como las que oponen lo negro a lo blanco. En otros términos, la palabra de Dios no cae sobre nosotros como un aerolito; se reviste de lo mejor que hay en las religiones y en las doctrinas anteriores: por esta razón, si a veces la comprendemos, con más frecuencia aún se nos escapa, porque la confundimos con sus vestiduras. Una verdad esencial se manifiesta, sin embargo, con gran claridad: si la Palabra revelada recoge y corona lo mejor de las religiones no cristianas, lo hace corrigiéndolo, y, sobre todo, *transfigurándolo*. Dicho de otro modo, y esto es esencial, es preciso comenzar por el elemento original, trascendente, de la tradición judeo-cristiana, antes de descender al examen de su revestimiento, al estudio de las armonías preestablecidas. Es preciso retraer al cristianismo las demás doctrinas: ésta es una verdad de hecho, porque un examen objetivo muestra que esta doctrina supera a todas las otras. Pero hay que guardarse de seguir el camino inverso, retrayendo el cristianismo a las demás religiones. En el primer caso, hay promoción, *transfiguración* de lo humano, por revelación sobrenatural; en el segundo, hay reducción de lo sobrenatural a lo humano, *metamorfosis*.

Perdóneseme esta jerga, pero me entristece ver a un André Rousseaux, crítico tan perspicaz, prescindir de estas distinciones en su último artículo sobre Simone Weil (*Figaro Littéraire*, 8 de septiembre de 1951). Sé muy bien que combate contra esos teólogos tajantes que trabajan con dos colores y rehusan toda tentativa de síntesis real entre lo divino y lo humano. Pero, aquí, el sabio crítico elige mal su personaje: Simone Weil, y también Huxley, retrotraen, reducen la revelación a una filosofía. Esto es tan grave, que hay que gritar alerta, aun a riesgo de hacerse llamar «teólogo intransigente» por André Rousseaux.

La elección de los tres testigos cristianos sorprenderá menos

cuando se haya leído la parte que les dedico. He tratado, como muchos otros, de decir algo sobre Graham Greene: espero haberlo logrado, sin repetir demasiado lo que Madaule y Rostenne han dicho tan bien. En cuanto a Julien Green, la falta de un estudio serio acerca de él, el desconocimiento casi total, por los críticos, del verdadero aspecto del *conjunto* de su obra, y también la importancia del testimonio que nos da, me han tentado a hacer un estudio detenido de su itinerario. Green ha tenido la amabilidad de leer y aprobar el capítulo que le he dedicado; a pesar de las lagunas inevitables, debidas a la publicación incompleta del *Journal*, espero que este gran escritor ocupará, al fin, el lugar que le pertenece entre los testigos de lo espiritual. He tenido la audacia de terminar con Bernanos, a pesar de los estudios magistrales escritos ya sobre él. Felizmente, tenemos sus textos... Bernanos es un nuevo Péguy. Su gloria no hará más que crecer. Mis lectores verán que sobrevuela, como una águila real, a todos los demás testimonios aquí citados.

Fiel a mis costumbres, he citado los textos. Espero, con ello, prestar servicio a los lectores; encontrarán, en esta «antología» de testimonios espirituales, textos para citar a sus alumnos, en la universidad, e incluso en la enseñanza media. Es urgente servirse *también* de nuestras humanidades, por vía de contraste, de aproximación o de testimonio positivo, para *nutrir el sentido pascual de nuestros jóvenes estudiantes.* Para el gran público, estas citas alimentarán indudablemente su pensamiento religioso y, quizá, su piedad.

VI

Si cada autor es estudiado según su propia perspectiva, cada uno aporta también su testimonio al problema central del silencio de Dios. He subrayado en cada uno su contribución a esta paradoja dolorosa. Esto da lugar a repeticiones, lo sé; pero no conviene

suponer demasiado pronto que nuestros cristianos conozcan tan bien sus dogmas, que una simple alusión les baste.

Mi intención, en este volumen, es dar unas cuantas lecciones de teología: la teología tiene mala prensa, frecuentemente por culpa de los teólogos. Sin embargo, a mí me parece hacedero encarnar algunas verdades cristianas esenciales con la ayuda de las obras literarias contemporáneas. Es posible que, por seguir dos liebres a la vez, la de la crítica literaria y la del catecismo, se me escapen las dos. Temo que ni los teólogos ni los literatos queden satisfechos. Es peligroso instalarse en una frontera. Pero es necesario que alguien se decida; quizá otros lo harán mejor, después de mí.

Las verdades teológicas que resultarán de nuestro estudio son sencillas: en primer lugar, el mundo de la revelación bíblica en su trascendencia y originalidad: la doctrina del catecismo sobre la firme esperanza de la salvación del mundo espiritual y *material* por la humanidad de Cristo, glorificada, presente en el mundo mediante los sacramentos de la Iglesia; tal es el primer bloque. El segundo nos lleva a «esas tres virtudes» de que habla Péguy: la fe, la esperanza y la caridad, virtudes teologales, no forman parte de los cursos de «pequeña moral», pero constituyen la «gran dogmática». Si mis lectores comprenden mejor, al terminar la tercera parte, que las virtudes teologales tienen a Dios por *autor* y *objeto formal*, mi trabajo no habrá sido vano.

El vínculo entre estos dos bloques de verdades es el trofeo de la Cruz. La reciente restauración de la más santa de todas las vigilias cristianas, la de la noche pascual, muestra el sentido en que la Iglesia conduce la obra de la salvación. Es en el tránsito pascual de la muerte a la vida donde se resuelve el enigma del silencio de Dios; es en este tránsito donde se ejercen las virtudes teologales; es aquí también, por el bautismo y la eucaristía, donde nos revestimos de Jesucristo.

Es en Cristo en quien creemos: esta frase no es, desgraciadamente, una perogrullada para algunos cristianos; hasta tal punto se extravían por todos los caminos imaginables, confundiéndolos con el camino de la fe. Este libro se mueve cada vez más resueltamente en las aguas de lo que he llamado en otro sitio «humanismo escatológico». No es que abandone el otro humanismo; pero no constituye el objeto de este libro. Y creo que es urgente dar a conocer el humanismo de la Jerusalén celestial, el humanismo de las *Bienaventuranzas,* sobre el cual abrigo la esperanza de escribir un día el libro de mi vida.

VII

El margen que separa la doctrina de la práctica es inmenso. Cuanto más camino por este extraño planeta, mejor lo voy comprendiendo. Acaso no se debiera escribir antes de haber *vivido* integralmente aquello de que se escribe.

Pero, si hubiera que esperar a que los escritores vivieran íntegralmente lo que dicen, antes de escribirlo, no existiría en la tierra un solo libro, excepto la Biblia.

Se escribe, a pesar de todo, porque los autores *tratan de vivir lo que dicen.* Los cristianos se esfuerzan por vivir las doctrinas de fe que voy a repetir aquí a propósito del silencio de Dios. Muchas madres de familia, muchos hombres que lo han perdido todo, y que sin embargo han esperado, y, ¿quién sabe?, acaso algunos incrédulos, comprenderán mejor que yo mismo las doctrinas de este volumen. Yo no pretendo ser más que el testigo de ellas.

Porque, después de todo, en todo esto no se trata de mí, sino de aquellos que, con ocasión de este ensayo, encontrarán tal vez alguna luz. Si he escrito este libro, es porque habla de Dios, que sirve de todo, incluso de las cosas que no son, para salvar al mundo.

PRIMERA PARTE

LOS HIJOS DE ESTA TIERRA

Sigo siendo hijo de esta tierra...

André GIDE

En el hombre hay más cosas dignas de admiración que de desprecio.

Albert CAMUS

Capítulo I

ALBERT CAMUS O LA HONRADEZ DESESPERADA

Ignoro cómo se ha podido embarcar a Albert Camus en la galera del existencialismo. El barullo de los primeros años de la posguerra influyó indudablemente en ello. Por entonces, bastaba escribir las palabras «absurdo», «falta de sentido», para ser encuadrado en la tropa heteróclita mandada por el patriarca del *café de Flore*.

Ahora se ve ya más claro. El autor de *La Peste* ha negado formalmente su pretendida pertenencia a la escuela de Sartre. Este último ha dicho que no hay nada de común entre su pensamiento y el de Camus. Los lectores un poco atentos habrán podido observar, mucho antes de estas declaraciones, que el absurdo no es, en absoluto, el punto de partida del autor de *Caligula*. Una obra que comienza con *Noces* no produce, que yo sepa, un sonido especialmente desesperado. La única alusión, y, además, implícita, que hace Camus a la obra de Sartre se reduce a una frase del *Mythe de Sisyphe* sobre «el descorazonamiento que se apodera del hombre ante la absurdez de la vida».

Quiero creer que Sartre se interesa verdaderamente por el hom-

bre y que, haciéndonos atravesar vastos países «nauseabundos», nos conducirá, al fin, a una tierra firme. Pero el hecho de escribir que «el hombre es una pasión inútil», que «el infierno son los otros», que la dialéctica del amor se reduce a un eterno conflicto entre «masoquismo y sadismo», sitúa a un autor en un mundo espiritual diferente del de Camus, que termina su libro más importante con estas líneas:

> En medio de los gritos que redoblaban su fuerza y duración, que repercutían largamente hasta el pie de la terraza, a medida que los cohetes multicolores se elevaban más numerosos en el cielo, el doctor Rieux decidió redactar el relato que termina aquí, para no ser de aquellos que se callan, para dar testimonio en favor de estos apestados, para dejar al menos un recuerdo de la injusticia y de la violencia que les habían sido inferidas, y para decir sencillamente lo que se aprende en medio de las plagas: *que hay en el hombre más cosas dignas de admiración que de desprecio* (P, p. 336) [1].

La obra literaria de Sartre no tiene más contenido que su obra filosófica. La situación se invierte exactamente en Camus. Sus escritos filosóficos y políticos son menos ricos que su obra literaria. Los personajes de Camus no son abstracciones cortadas por un «patrón» filosófico.

Sartre no llega jamás a convencernos: nos produce la impresión de que, en alguna parte, los dados han sido «cargados»: Nos cuesta trabajo creer que, si la demostración de que «el infierno

---

[1] Para simplificar el sistema de referencias, utilizaré las siglas siguientes, que remiten a las ediciones corrientes de la *N. R. F.* (salvo para *Noces*, ed. Charlot, Argel): N = *Noces;* C = *Caligula;* MdS = *Le Mythe de Sisyphe;* E = *L'Étranger;* M = *Le Malentendu;* P = *La Peste;* J = *Les Justes;* HR = *L'homme révolté.* Todas las citas de la interviú de *Nouvelles Littéraires* remiten al número 1236, 10 de mayo de 1951. Una serie de detalles proceden de una conversación con Sartre, de la que un amigo ha tenido a bien hacerme un resumen.

son los otros» se hubiera hecho encerrando en la cámara infernal a una madre de familia, a una carmelita y a un mariscal de Francia, habría sido tan convincente como la de *Huis-Clos,* donde se encuentran frente a frente una lesbiana, una infanticida y un traidor a su patria. El patrón filosófico queda reducido en Sartre a una trama invisible; pero está presente. Nada semejante sucede en Camus: prescindiendo de *L'Étranger* y de *Le Malentendu,* obras nacidas de una crisis, su humanidad es sencilla y verdadera.

El autor de *Caligula* no es, por lo demás, un filósofo en el sentido técnico de la palabra. Es preciso, al referirse a él, volver a usar el término de *testigo,* por desgracia demasiado gastado. Su obra da testimonio de cierta sensibilidad contemporánea ante el aparente silencio de Dios. Cuando, en *La Peste,* a la cabecera del niño moribundo, el jesuíta Paneloux murmura «con una voz un poco apagada, pero distinta, detrás del lamento anónimo que no se detiene: "Dios mío, salvad a este niño", todo el mundo lo encontró natural». Sin embargo, el niño muere. El doctor Rieux dice entonces al Padre jesuíta: *¡Ah!, éste, al menos, era inocente; ¡usted lo sabe bien!* (P, p. 238-239). Estas pocas líneas sitúan la problemática contemporánea ante el problema del sufrimiento; describen la sensibilidad del hombre moderno, «que se niega, hasta la muerte, a amar esta creación en que los niños son torturados» (P, p. 240).

I. EL ROMANTICISMO DE LA DICHA

1. Juventud mediterránea

Camus es un mediterráneo: sus primeras obras, *Noces* y *Le Minotaure ou la halte d'Oran,* evocan el Africa del Norte, Francia y Pisa. Los paisajes que han presenciado el despertar de un hombre a la vida consciente desempeñan un papel capital en la formación de su pensamiento. Los ejemplos son numerosos: Proust y

Combray, Gide y el doble paisaje de Provenza y de Normandía, Mauriac y el Bordelés, Valéry y Occitania, Green y el complejo misterio de los Estados de Virginia mezclado con los olores de la orilla izquierda del Sena. Sartre mismo subraya la importancia de la inspiración mediterránea en Camus; y añade que esto solo bastaría para distinguirle a él del autor de *La Peste*.

No comprenderá la obra de Camus quien olvide la presencia de estos países mediterráneos en su sensibilidad. El tema central de su vida es el de la dicha, pero una dicha en que el sentimiento de la nada se conjuga con una exaltación de la juventud solar del hombre.

* * *

Los textos de *Noces* son de 1936-1937. Reflejan a un Camus ebrio de luz, que celebra los desposorios del hombre con las flores y el mar. Una especie de helenismo orgulloso y sobrio baña sus primeras páginas:

> De pie en el viento ligero, bajo el sol que nos calienta un solo lado del rostro, contemplamos la luz que desciende del cielo, el mar sin una arruga, y la sonrisa de sus dientes brillantísimos (N, p. 13).

Este texto evoca el πoντιῶν κυματῶν ἀνήριθμον γέλασμα, la sonrisa innumerable de las ondas marinas inmortalizada por Esquilo. En una interviú, Camus habla de «Grecia, a la cual es preciso tornar siempre»:

> La verdad es que resulta un destino bien pesado nacer en una tierra pagana en tiempos cristianos. Tal es mi caso. Me siento más próximo a los valores del mundo antiguo que a los valores cristianos. ¡Desgraciadamente, no puedo ir a Delfos para hacerme iniciar! (*Nouvelles Littéraires*, n.° 1236, 10 de mayo de 1951).

La tierra de Africa participa, a sus ojos, de esa luz griega que él ha soñado poner en su obra. Nacido en 1913, en Mondovi, aldea

de la provincia de Constantina, Camus no tiene más que un año cuando su madre, viuda de guerra desde 1914, le lleva a Argel, donde ella tendrá que trabajar duramente para criar a sus dos hijos. El pequeño Albert no oirá jamás en su hogar una palabra de envidia o de amargura. Por eso ignora estas palabras. Se siente rico en bienes naturales. Goza del sol y del mar, dichoso de vivir en la calle o en las playas, hasta el día en que se deja persuadir de la utilidad de adquirir sabiduría. Hace sus estudios en el liceo de Argel, y tiene que ejercer diversos oficios para poder llegar hasta la licenciatura. Será incluso actor...

Sin embargo, dice a G. d'Aubarède, de quien tomo estas líneas, «si he tenido mi parte de experiencias difíciles, *no he comenzado mi vida por el desgarramiento.* Tampoco he entrado en la literatura por la imprecación ni por el denigramiento, como muchos, *sino por la admiración*» (*Nouvelles Littéraires, ibid.*).

* * *

Gide, que se aproximó cada vez más a la Hélade, tanto en el estilo como en las ideas, influyó sobre el joven Camus. «Gide ha reinado sobre mi juventud, declara el autor de *Noces,* o, «para ser exacto, la conjunción Malraux-Gide». Gide fué el maestro de su arte, hecho de mesura y de sobriedad:

> Mi culto se dirigía sobre todo al artista, al maestro del clasicismo moderno, digamos al Gide de los *Prétextes.* Conociendo bien la anarquía de mi naturaleza, tengo necesidad de ponerme, en arte, barreras. Gide me ha enseñado a hacerlo. Su concepción del clasicismo como un romanticismo domado, es la mía. En cuanto a su profundo respeto por las cosas del arte, tiene mi adhesión completa. Porque yo tengo, del arte, la idea más elevada. Lo pongo demasiado alto para consentir en someterlo a nada... Los artistas son los únicos que nunca han hecho mal al mundo... Los genios malos de la Europa de hoy llevan nombres de filósofos: Se llaman Hegel, Marx, Nietzsche... Vivimos en su

> Europa. La Europa que ellos han hecho. Cuando hayamos llegado al extremo de su lógica, nos acordaremos de que existe otra tradición: la que no ha negado jamás aquello que constituye la grandeza del hombre. Hay, felizmente, *una luz* que nosotros, los mediterráneos, hemos sabido no perder jamás. Si Europa renunciara decididamente a ciertos valores del mundo mediterráneo —la moderación, por ejemplo, la verdadera, que no tiene nada que ver con cierta «moderación» confortable—, ¿podemos imaginarnos los resultados de este abandono? Se están perfilando ya (*Nouvelles Littéraires, ibid.*).

El Camus de 1951 evoca con predilección el clima mediterráneo de su juventud. Ha permanecido fiel a ese clima. Este testimonio reciente es la mejor prueba del error que se cometería si se quisiera reducir lo esencial de Camus a la «filosofía del absurdo». Al principio, lo mismo que al fin, está el amor al hombre en la luz, los desposorios de todo el ser sensible con el mar y el cielo, el amor a la «moderación» austera, la que «doma sutilmente al romanticismo agreste». En la misma medida en que Gide está lejos de Sartre, la obra de Camus está vinculada a la de Gide por armonías sutiles.

El autor de *Nourritures* fué también, para Camus, el «hombre del vagón», cuyo papel ha sido narrado por Martin du Gard en la historia de Jacques Thibault y de Daniel de Fontanin. La austeridad un tanto brusca de las páginas que voy a citar procede también, sin embargo, del influjo de Montherlant (el de *Service inutile*), junto con el de un autor muy poco conocido, pero al que Camus cita llamándole «el guarda de su jardín»: Jean Grenier. El humanismo helénico de este hombre, que escribió un libro admirable, *Les îles*, está bañado de una gravedad seria, discreta y reflexiva, que faltará siempre a Gide. «No soy más que un muchachuelo que se divierte, forrado de un pastor protestante que le fastidia», decía este último. Camus no fué jamás «un muchachuelo que se divierte»: puso siempre en su alegría sencilla una nota de seriedad, una especie de tensión que le obligaba a penetrar

más allá de las apariencias sensibles, hasta las aguas profundas de la muerte. En cuanto al «pastor protestante», que obsesionó a Gide hasta el fin, es inútil buscarlo en Camus; no se lo encontraría en él, como tampoco en los otros escritores actuales. Estos últimos no han tomado nunca en serio a los «pastores» ni a los «curas», porque pertenecen a otra generación.

El texto más antiguo está tomado de *Noces à Tipasa* (1936):

> A los pocos pasos, los ajenjos nos cogen por el cuello. Su lana gris cubre las ruinas hasta más allá de lo que alcanza la vista. Su esencia fermenta en el calor, y de la tierra al sol asciende, en toda la extensión del mundo, un alcohol generoso que hace vacilar al cielo. Nos dirigimos al encuentro del amor y del deseo. No buscamos lecciones, ni la amarga filosofía que se pide a la grandeza. *Fuera del sol, de los besos y de los perfumes agrestes, todo nos parece fútil.* Yo no busco allí la soledad. He ido allí muchas veces con aquellos a quienes amaba, y he leído en sus rostros la clara sonrisa que cobraba en ellos el semblante del amor. *Aquí, dejo para otros el orden y la medida.* El gran libertinaje de la naturaleza y del mar me acapara por completo (N, p. 14-15).

No se debe buscar a Dios «más que en todas partes», decía el autor de *André Walter* a su Natanael; Dios está presente «en el cándido esparcimiento de la sensibilidad»; sólo la disponibilidad, la ofrenda de una sensibilidad virgen, como un cuerpo desnudo que vibra al sol, saliendo al encuentro del amor y del deseo, da al hombre la dicha. Camus, sin nombrar a Dios (y en esto hay una diferencia con Gide), afirma igualmente su cuidado de prescindir de «la amarga filosofía que se pide a la grandeza». No quiere más que «el sol, los besos y los perfumes agrestes». Una de las invariantes de Camus es su horror a toda ideología, a todo «mito»:

> Bajo el sol de la mañana, una gran dicha se balancea en el espacio. *Bien pobres son los que tienen necesidad de mitos.* Aquí los dioses sirven de lechos o de hitos en la carrera de los días. Yo describo y

digo: «He aquí esto que es rojo, que es azul, que es verde. Este es el mar, éstas las montañas, éstas las flores.» ¿Y qué necesidad tengo, entonces, de hablar de Dionisos para decir que me gusta aplastar las bolas de lentisco bajo mi nariz? ¿Pertenece a Deméter aquel viejo himno, en el que más tarde pensaré sin violencia: «Dichoso aquel, entre los que viven en la tierra, que ha visto estas cosas»? Ver, y ver sobre esta tierra; ¿cómo olvidar la lección? En los misterios de Eleusis bastaba con mirar. Aquí mismo, sé que jamás me aproximaré bastante al mundo. Me es necesario estar desnudo y después sumergirme en el mar, todo perfumado aún de las esencias de la tierra, lavar éstas en aquél, y anudar sobre mi piel el abrazo por el que suspiran, con los labios juntos, desde hace tanto tiempo, la tierra y el mar (N, p. 18-19).

Es, pues, necesario el contacto directo, como un abrazo corporal, entre el hombre y el mundo sensible:

En Tipasa, *veo equivale a creo,* y no me obstino en negar lo que mi mano puede tocar y mis labios acariciar (N, p. 24).

Un texto del *Mythe de Sisyphe* —y la aproximación tiene importancia, como veremos— hace eco a este pasaje:

No puedo comprender más que en términos humanos. Lo que toco, lo que me resiste, he ahí lo que comprendo (MdS, p. 73).

La única realidad segura son las *noces,* las nupcias, entre el hombre y el universo:

Con el rostro mojado de sudor, pero con el cuerpo fresco dentro de la tela ligera que nos viste, ostentamos *todo el dichoso cansancio de un día de nupcias con el mundo* (N, p. 22).

Una especie de embriaguez solar baña los primeros textos de Camus:

Ahora mismo, tan pronto como me tienda entre los absintos para hacer que su perfume penetre en mi cuerpo, tendré conciencia, contra todos los prejuicios, *de cumplir una verdad que es la del sol* y será también la de mi muerte (N, p. 20).

Trátase aquí de una embriaguez orgullosa, porque esta vida, dice,

> *me da el orgullo de mi condición de hombre.* Sin embargo, me han dicho con frecuencia que no hay razón para estar orgulloso. Sí, la hay: este sol, este mar, mi corazón que salta de juventud, mi cuerpo con gusto de sal, y la inmensa decoración donde la ternura y la gloria se encuentran en el amarillo y el azul (N, p. 21).

* * *

No es en su dimensión trágica como se manifiesta en Camus el tema de la condición humana. El polo de su universo es *la búsqueda de la dicha:* Camus debe ser situado en la literatura de la dicha, no en la de la salvación [2]. El «mundo no me ha sido enemigo al principio; he tenido una infancia dichosa», dice todavía a G. d'Aubarède, y añade:

> Cuando me sucede buscar lo que hay en mí de fundamental, es el gusto por la dicha lo que encuentro. Me gustan profundamente los seres. No siento por la especie humana ningún desprecio. Creo que uno puede sentirse orgulloso de ser contemporáneo de cierto número de hombres de este tiempo, a los que respeto y admiro... En el centro de mi obra, *hay un sol invencible.* Me parece que todo esto no da por resultado un pensamiento muy triste (*Nouvelles Littéraires, ibid.*).

---

[2] Esta distinción es explicada por A. ROUSSEAUX, en *Littérature du XX^e siècle,* t. III, París, 1949, p. 65-67. Un extracto explicará su sentido: «Mientras que la literatura de la dicha dosifica las razones que tiene para armonizar la vida entre el pesimismo y el optimismo, la literatura de salvación pone en juego nuestro destino entre la angustia y la desesperación.» De un lado están Montaigne, Voltaire, Rabelais, Ronsard; del otro, Pascal, Nerval, Baudelaire, Rimbaud. «Nuestro siglo es el siglo de una reaparición fulminante de la idea y de la literatura de salvación». Malraux oscila continuamente entre los dos polos, salvación y dicha, mientras que Camus, a pesar de las apariencias, está del lado de la literatura de la dicha.

Cuando declara, un poco más adelante, «que ha escrito, hasta entonces, más «negro» de lo que hubiera querido», medimos el error que cometeríamos si incluyéramos a Camus en el existencialismo desesperado de un Sartre:

> Sobre el mar, el silencio enorme de mediodía. Todo ser hermoso tiene el orgullo natural de su hermosura, y el mundo deja hoy que su orgullo rezume por todas partes. Ante él, ¿por qué habría de negar yo la alegría de vivir, si sé no encerrarlo todo en la alegría de vivir? *No hay por qué avergonzarse de ser dichoso* [3]. Pero, hoy día, el imbécil es rey, y llamo imbécil al que tiene miedo a gozar. Se nos ha hablado tanto del orgullo: ya se sabe, es el pecado de Satán. Desconfiad, se nos grita; os perderéis a vosotros y a vuestras fuerzas vivas. Después, he aprendido, en efecto, que cierto orgullo... [4]. Pero en otros momentos no puedo por menos de reivindicar el orgullo de vivir, que el mundo entero se esfuerza por darnos (N, p. 23-24).

Camus aprueba a la juventud de Argel y Orán, que no sueña más que con placeres sencillos, como los baños. Sabe que estas poblaciones del norte de Africa no tienen la menor preocupación de crear obras maestras, ni de burilar lentamente el semblante de su vida. Gastan ávidamente, como sin darse cuenta, su alegría de vivir. Varias páginas de Camus evocan a esas muchachas que no son bellas más que durante una estación, y que no vuelven a aparecer en las playas al año siguiente, reemplazadas por una nueva floración precoz y sonriente (*Minotaure*, p. 20). Todo el pasaje de *L'été à Alger*, en *Noces*, describe esta vida un poco animal de la juventud: baños, bailes en los *dancings* de las playas (N, p. 65-68),

---

[3] Más adelante explicaré cómo este tema se ensancha en *La Peste*, cuando Camus hace decir a Rambert: «es vergonzoso ser dichoso *uno solo*». Pero, desde *Noces* hasta *La Peste*, la dicha es siempre «el oriente místico» de Camus.

[4] Cierto orgullo...: esta frase de Camus adquirirá sentido cuando hayamos dicho cómo, más tarde, descubrió el orgullo que se oculta en las violencias cometidas en nombre de una «ideología política».

juegos deportivos (*Minotaure*, p. 11-19), citas amorosas a lo largo de los muros de los cementerios (N, p. 74-75). Camus no desprecia a esta multitud anónima; le da la absolución en virtud de su mística de la dicha sensible, la única en que cree. Ve en esta vida una especie de inocencia: una inocencia que no tiene nada de común con la inocencia cristiana, sino que se acerca más bien a la inocencia de la naturaleza, que descubre cándidamente sus secretos más íntimos:

> El recuerdo de estas alegrías no me las hace deplorar, y en esto conozco que eran buenas. Después de tantos años, perduran aún, en algún lugar de este corazón difícil, sin embargo, para la fidelidad. Y sé que todavía hoy, en la duna desierta, si quiero ir allí, el mismo cielo derramará su carga de brisas y de estrellas. Estas son *las tierras de la inocencia* (*Minotaure*, p. 21; cfr. también N, p. 65-68).

Estas «juventudes inocentes», que queman ávidamente sus vidas, están presentes en todas las obras de Camus. Martha, la muchacha de *Malentendu*, comete todos sus crímenes para poder abandonar el mesón cerrado de Checoslovaquia e ir a vivir en «los países del sol» [5]. La vida de Meursault, el protagonista de *L'Étran-*

---

[5] El escenario de *Malentendu* es un mesón aislado; este mesón encarna el ahogo de los seres en una prisión, lejos de la dicha. El deseo de Martha de escapar a este encarcelamiento vuelve a encontrarse en el texto de *Noces* que inicia el capítulo *L'été à Alger:* «Ciudades como París, Praga, e incluso Florencia, están cerradas sobre sí mismas y limitan así el mundo que les es propio. Pero Argel, y con ella ciertos lugares privilegiados, como las ciudades que dan al mar, *se abre* en el cielo como una boca o como una herida. En París, se puede sentir *nostalgia* de espacios y de batir de alas. Aquí, al menos, el hombre está colmado, y, seguro de sus deseos, puede medir sus riquezas» (p. 53-54). La recopilación *L'envers vaut l'endroit* (Argel, 1936) expresa, en una serie de pequeños relatos, la misma oscilación entre el repliegue secreto de las ciudades sobre sí mismas y la dicha ostentada al sol en los paisajes mediterráneos. La persistencia del tema de la dicha solar es, pues, evidente, desde *Noces* a *Malentendu*.

ger, se desenvuelve en Argel: pequeño funcionario, que vive su vida en una especie de embotamiento, Meursault no conoce del amor más que los abrazos prematuros con una muchacha encontrada en una playa. La sensualidad es en él casi soñadora, limitada a lo inmediato, desvinculada de todo futuro humano de amor y de fidelidad. El mismo embotamiento sensual que le une a su compañera de un día arrastrará también a Mersault al asesinato. El protagonista de *L'Étranger* vive exactamente como la juventud de Argel y de Orán descrita en las primeras obras. La población de Orán que nos describe *La Peste* vive de la misma manera. Para devolverle esta dicha de una inocencia animal es para lo que el Dr. Rieux sacrificará sus más caros afectos.

Camus está lejos del desprecio de Nietzsche frente al «pueblo», que sirve de pedestal al «superhombre»; siempre sentirá horror a los «superhombres»; en este punto, no tiene nada de común con el estoicismo trágico de Malraux (prescindiendo de *La lutte avec l'ange*).

* * *

La generación de Gide, artista, refinada, escrupulosa, llegó tarde al placer sensible; estuvo siempre atada por mil lazos sutiles, por inquietudes secretas; la de Camus no es «inmoral», sino «amoral»; va derecha al fin, impaciente de las preocupaciones oratorias; desconfía de toda «literatura», de toda ideología; quiere un contacto directo con la realidad sensible, como lo demuestran estos dos textos:

> La mar gruñe un poco, en contrabajo. Pero el sol, el viento ligero, la blancura de los asfódelos, el azul ya crudo del cielo, todo permite imaginar el estío, la juventud dorada que cubre entonces la playa, las largas horas sobre la arena y la dulzura súbita de los atardeceres. Cada año aparece sobre estas riberas una nueva cosecha de muchachas flores. Al parecer, sólo duran una estación. Al año siguiente, las reemplazan otras corolas ardientes, que el verano anterior eran aún

Albert Camus o la honradez desesperada

niñas de cuerpos duros como yemas de árboles. A las once de la mañana, bajando del llano, toda esta carne joven, apenas vestida de telas abigarradas, se rompe sobre la arena como una ola multicolor (*Minotaure*, p. 20).

El segundo pasaje muestra cómo esta dicha sensible es elevada al plano de una religión:

Este país (Argel) vive sin lecciones. No promete ni hace entrever. Se contenta con dar, pero profusamente. Está totalmente entregado a los ojos, y se le conoce desde el instante en que se goza de él. Sus placeres no tienen remedio, y sus alegrías carecen de esperanza. Lo que exige son almas clarividentes, es decir, sin consuelo. *Pide que se haga un acto de lucidez, como se hace un acto de fe...* Los hombres encuentran aquí, durante toda su juventud, una vida a la medida de su hermosura. Y después, viene el descenso y el olvido. Han apostado a la carne, pero sabían que iban a perder. En Argel, para el joven y vivo, todo es refugio y pretexto de triunfo: la bahía, el sol, los juegos en rojo y blanco de las terrazas hacia el mar, las flores y los estadios, las muchachas de hermosas piernas. Mas, para quien ha perdido su juventud, no hay donde agarrarse, ni un lugar en que la melancolía pueda escapar a sí misma... En Argel no se dice «prendre un bain» (tomar un baño), sino «se taper un bain» (pegarse un baño)... Estas son alegrías sanas. Evidentemente, constituyen el ideal de estas gentes jóvenes, puesto que la mayoría prosiguen esta vida durante el invierno, y todos los días, al mediodía, se ponen desnudos al sol para desayunar frugalmente... Nunca se apreciará bastante la importancia de esta costumbre para nuestra época. Por primera vez desde hace dos mil años, el cuerpo ha sido puesto desnudo en las playas. Actualmente, las carreras de los jóvenes en las playas del Mediterráneo reproducen el aspecto magnífico de los atletas de Delos... A la hora en que el sol se desborda desde todos los rincones del cielo, la canoa anaranjada llena de cuerpos morenos nos trae de nuevo en una carrera loca. Y cuando, al batir cadencioso de la doble pagaya de alas de color de fruta colgada bruscamente, nos deslizamos largamente por el agua serena de la dársena, ¿cómo no estar seguro de que llevo a través de las aguas lisas *un fulvo cargamento de dioses en los que reconozco a mis hermanos?* (N, p. 54-62).

Un pasaje que he omitido dice las razones de este amor a los cuerpos:

> Se ponen desnudos al sol para un desayuno frugal. No es que hayan leído los fastidiosos sermones de los naturalistas, *esos protestantes de la carne* (hay una sistemática del cuerpo que es tan exasperante como la del espíritu). Es que están «bien al sol» (N, p. 58).

Los naturalistas, esos «protestantes de la carne»: se adivina que se le va a largar una patada a Gide: Hela aquí, en nota:

> ¿Puedo permitirme el ridículo de decir que no me gusta la manera en que Gide exalta al cuerpo? Le pide que refrene su deseo para hacerlo más agudo. Así se aproxima a esos que, en el argot de las casas públicas, se llaman complicados o cerebrales (N, p. 59, n. 1).

Este juicio brutal es una manifestación típica del abismo que separa estas dos generaciones. De un lado está la finura del artista que conserva, incluso en medio de los placeres sensibles, la preocupación de la claridad, el deseo de crear una obra bella, una sensación exquisita; del otro lado está el abandono «inocente» del animal joven a las sugestiones del sol y del mar. La generación de Camus reduce los «escrúpulos morales» de un Gide a complicaciones cerebrales, a inhibiciones; su «religión de la dicha» es impermeable a todo sentimiento del pecado; es arreligiosa. El diario de François Derais (Derais es un seudónimo), publicado en *L'envers du Journal de Gide* (París, 1951), es un ejemplo característico: si proyecta una luz nueva sobre la «sinceridad» gidiana, como indica el introductor de este texto, Henri Rambaud, revela también la reacción de un joven de los años 1942-1943 ante la sensualidad del autor de *Nourritures;* después de haber perdido la fe, ya sin drama, «François» lleva una vida ingenuamente amoral: amores «infantiles», pero no inocentes, con muchachas encontradas en las playas, iniciación sexual desde la edad de diez años, batallas

eróticas con un camarada entre los dieciséis y los dieciocho; estas debilidades son narradas sin orgullo, pero también sin remordimiento; el horror de François, ante las insinuaciones de Gide, no es un reflejo religioso o moral, sino reacción *de salud* juvenil; este motivo es exacto, indudablemente, pero no llega lejos.

Es preciso señalar aún dos rasgos del romanticismo de la dicha en Camus: Gide y Malraux describen la exaltación del hombre individual; en Camus, la dicha es colectiva, anónima. Además, en su origen, hay en Camus una dichosa embriaguez de los sentidos, mientras que, en Malraux, el amor sexual es siempre un combate, una lucha en que se exalta la crueldad del hombre, sin que haya jamás intercambio, ni siquiera físico, entre los amantes: «Ferral no se acostaba nunca más que consigo mismo», aparece escrito en *La condition humaine*. En este aspecto, si Malraux representa una generación posterior a la de Gide, la suya es, a su vez, anterior a la de Camus.

La fascinación ante lo sensible es una de las notas características del espíritu contemporáneo. La ausencia de vida interior es la contrapartida de esto. No tengo nada nuevo que decir sobre la franqueza moderna en lo relativo al vestido; la camaradería que reina entre muchachos y muchachas no tiene más que inconvenientes. Pero temo que se pague en el plano de la vida espiritual. Mucho antes de la introducción de la muerte, la actitud de Camus ante la dicha cierra el acceso a un Dios trascendente. Mientras que el sentimiento del pecado obsesionará mucho tiempo a la generación de Gide, Camus declara en su conferencia a los cristianos, en diciembre de 1946:

> Yo no parto del principio de que la verdad cristiana sea ilusoria. *Nunca he entrado en ella*, eso es todo (*Vie intellectuelle*, abril de 1949, p. 336).

Esta frase expresa con una franqueza terrible el estado de alma

de millones de hombres; su ateísmo es natural; ni siquiera se han planteado el problema:

> ¿Qué es, en efecto, lo que el mundo espera?, prosigue Camus. Este mundo, que vive fuera de la gracia en la proporción del 80 por 100, se encuentra ante el problema del mal. Los hombres de mi generación han vivido en la rebelión. Han dudado de todas las purezas. Han descubierto en la moral una hipocresía monstruosa. Han visto el crimen legitimado, y la tortura aceptada como una simple servidumbre. Los pisos del edificio de la Gestapo, en la calle de la Pompe, resonaban con los gritos de los atormentados, pero la honrada portera que cuidaba la casa declaraba: «Yo no me meto en lo que hacen mis inquilinos...» Ya es tiempo de romper estos silencios cómplices (*Vie intellectuelle, ibid.*, p. 337-338).

Esta generación que vive fuera de la gracia, enfrentada con el problema del mal, se comprende que busque en las playas un placer rápido. Esta generación ha encontrado en Camus su portavoz.

2. La incredulidad de Camus en 1937

Las músicas nupciales oídas hasta aquí tienen un sonido armónico, la muerte. Débil aún en *Noces à Tipasa*, resuena más claramente en *Le vent à Djémila, L'été à Alger* y, sobre todo, en *Le désert*. He aludido ya a la confesión de Camus sobre la conjunción Gide-Malraux, que domina sus primeras obras. La Grecia que le obsesiona no es sólo luz, sino también «sombra»:

> Grecia nos lo enseña, Grecia, a la cual es preciso tornar siempre. Grecia es la sombra y la luz. Nosotros, los hombres del Sur, sabemos muy bien, ¿no es cierto?, que el sol tiene su lado negro (*Nouvelles littéraires, ibid.*),

y un poco más arriba:

> Africa fué la tierra de Yugurta y de San Agustín (*ibid.*).

Montherlant, uno de los maestros de Camus, se complace en

describir el contraste entre el esplendor del sol y la austera desnudez de los monumentos árabes de España o de Africa. *Una nada comida de sol,* tal podría ser la definición de esta mezcla de dicha sexual y de obsesión de la muerte que constituye el valor de *Aux fontaines du désir.* Paul Valéry la cantó en sus poemas; *Ébauche d'un serpent* contiene estas dos estrofas características.

Soleil, soleil...! Faute éclatante!
Toi qui masques la mort, Soleil,
Sous l'azur et l'or d'une tente
Où les fleurs tiennent leur conseil;
Par d'impénétrables délices,
Toi, le plus fier de mes complices,
Et de mes pièges le plus haut,
Tu gardes les coeurs de connaître
Que l'univers n'est qu'un défaut
Dans la pureté du Non-être!

Grand Soleil, qui sonnes l'éveil
A l'être et de feux l'accompagnes,
Toi qui l'enfermes d'un sommeil
Trompeusement peint de campagnes,
Fauteur de fantômes joyeux
Qui rendent sujette des yeux
La présence obscure de l'âme,
Toujours le mensonge m'a plu
Que tu répands sur l'absolu
O roi des ombres fait de flamme!

(*Poésies,* p. 141) *.

---

* ¡Oh sol!, ¡oh sol...! ¡Falta resplandeciente! / Tú que disfrazas la muerte, ¡oh sol! / Bajo el azul y el oro de una tienda / Donde las flores celebran consejo; / Con impenetrables delicias, / Tú, el más altivo de mis cómplices, / Y de mis trampas la más honda, / Impides a los corazones que conozcan / Que el universo no es más que un defecto / En la pureza del No-ser. // ¡Oh gran sol, que tocas diana / Al ser y lo acompañas con fuegos, / Tú que lo encierras en un sueño / Engañosamente

El poema *Cimetière marin* culmina en este célebre verso:

Le vent se lève, il faut tenter de vivre (*Poésies*, p. 163) **,

que canta la voluntad de vivir a pesar de la muerte. Este paisaje de tumbas, a través de los árboles, al borde del Mediterráneo, donde el sol y el agua componen una sinfonía de alegría y de nada, es idéntico a los de *Noces*. Todos los sitios evocados están sembrados de ruinas de la civilización antigua: las descripciones se enriquecen, por ello, con una sutil presencia de la muerte. La alegría de vivir se hace allí más intensa, al ser devorada por aquel sol en que el Oriente ve al mismo tiempo «esplendor y nada». El viento y el sol sobre las ruinas, ¡qué decoración más admirable para decir el apetito de dicha terrestre! Los paisajes italianos tienen la misma austeridad desesperada. Camus explica cómo la pereza un poco canalla de la Riviera cede el puesto, a partir de Pisa, a un paisaje más duro, que invita a un epicureísmo austero y altivo, ante el esplendor de la vida acechada por la muerte. Las páginas sobre Florencia, en *Noces*, son, a este propósito, muy características. He pensado siempre que el paisaje de Florencia no evoca sólo la «gracia seria» de que habla Gide, sino también el ceño altanero, el desprecio voluptuoso de los príncipes del renacimiento florentino. Recuérdese el extraño pesimismo de Miguel Angel, nacido, sin embargo, bajo el cielo discreto y luminoso de la ciudad de las flores; piénsese en Botticelli, cuyas diosas y ninfas tienen esa triste sonrisa, ese impulso refrenado, esa gracia melancólica que constituyen el encanto único de este pintor. Del mismo

---

pintado de campos, / Fautor de fantasmas alegres / Que tornan prisionera de los ojos / La presencia oscura del alma, / Siempre me ha placido la mentira / Que esparces sobre el absoluto / ¡Oh rey de las sombras hecho de llama!

(**) El viento se levanta, hay que intentar vivir.

modo, Camus, ante las colinas de Florencia, experimenta más bien un sentimiento de orgullo desencantado que un impulso hacia la espiritualidad.

* * *

Es, pues, en el seno de los paisajes mediterráneos donde la muerte hace su aparición en los primeros escritos de Camus; pero, si el autor de *Noces* está obsesionado por la muerte, ésta no aparece aún más que como una decoración que hace destacar por contraste la alegría altiva de estas aristocráticas criaturas de sol:

> Fuí dichoso en Florencia, y tantos otros lo fueron antes que yo. Pero ¿qué es la dicha sino la simple armonía entre un ser y la existencia que lleva? *¿Y qué armonía más legítima para unir al hombre con la vida que la doble conciencia de su deseo de duración y de su destino de muerte?* Allí se aprende, al menos, a no contar con nada y a considerar *el presente como la única verdad que nos es dada «por añadidura»* (N, p. 112-113).

El Evangelio decía: «Buscad primero el Reino de Dios, y todo lo demás se os dará por añadidura». Camus tacha la «búsqueda del Reino» para no hablar más que de esta «añadidura». Puesto que no hay otra cosa, es esto lo que hay que buscar ante todo:

> Estos bárbaros que se pavonean en las playas, tengo la esperanza insensata de que, quizá sin saberlo, están modelando el semblante de una cultura en que la grandeza del hombre encontrará al fin su verdadero rostro. Este pueblo, *totalmente lanzado a su presente,* vive sin mitos, *sin consuelo.* Ha situado todos sus bienes en esta tierra, y por eso ha quedado sin defensa contra la muerte (N, p. 77).

Y, más adelante:

> Me entero de que no hay dicha sobrehumana, ni eternidad fuera de la curva de los días. Estos bienes irrisorios y esenciales, estas verdades relativas, son las únicas que me conmueven. Los otros, los «ideales», no tengo bastante alma para comprenderlos. No es que sea

> preciso portarse como bestias, pero no encuentro sentido a la dicha de los ángeles (N, p. 79-80).

La única pureza del hombre:

> es volver a encontrar esa patria del alma donde se torna sensible el parentesco del mundo, donde los latidos de la sangre se acompasan a las pulsaciones violentas del sol de las dos (N, p. 80).

Esta actitud no es, para Camus, materialismo:

> El materialismo más repugnante no es el que se cree, sino aquel que quiere hacer pasar *ideas muertas* por *realidades vivas* y desviar hacia mitos estériles *la atención obstinada y lúcida que dirigimos a lo que en nosotros debe morir para siempre* (N, p. 103).

La incredulidad de Camus está ya en estos textos, en que se lee la voluntad bien determinada de limitar al hombre a las evidencias sensibles: la «patria *del alma*», es decir, el país perdido, el paraíso en que ella vuelve a encontrarse, es, según él, el jardín terrestre en que se consuma una fusión voluptuosa con la sangre y el sol. La epistemología de Camus es sensualista; no supera a la del positivismo. Se reviste de un racionalismo de la razón clara, que considera que todas las verdades «ideales» son mitos. Hay aquí un verdadero trastrueque de los valores: decir que el *materialismo* no es el apego a la realidad sensible, sino la búsqueda de un mundo espiritual, es presuponer, sin decirlo, que la única *realidad es la terrestre;* en esta perspectiva, transportar a lo espiritual la esperanza del hombre sería cometer el mismo crimen que cometería el cristiano que renegara de la única realidad, la espiritual, en provecho de una realidad ilusoria, la materia.

A Camus no le gusta Nietzsche, como tampoco Hegel ni Marx. Pero precisa que, de estos tres pensadores, Nietzsche le es el más simpático; añade que «Nietzsche es, sin duda ninguna, uno de sus parientes espirituales» (*Nouvelles littéraires, ibid.*). Indudablemente, es Nietzsche lo que aquí leemos en filigrana. Una de las ideas de

este último era, en efecto, que Sócrates y Platón, al centrar su sistema en las «ideas metafísicas», habían sido los más grandes malhechores de la humanidad: habían desviado, enajenado, en nombre de una realidad ilusoria, ese impulso del hombre, esa lucidez apasionada que le enfrenta con la muerte y con el destino. En vez de dejar frente a esta fatalidad a los humanos, cuya única grandeza consiste en tratar de amarla (*amor fati*), Platón y Sócrates, y los cristianos a imitación suya, sedujeron a la humanidad, según Nietzsche, con el espejismo de «consuelos» indignos de ella. Nietzsche renunció temprano a encontrar la «verdad» (*Wahrheit*); se limitó a la «autenticidad» (*Wahrhaftigkeit*). El *amor fati*, la atención lúcida del hombre a la muerte, a su propia muerte, y a esa muerte retardada que es el ciclo del eterno retorno, tal es el único *valor* digno de ser vivido. Sólo entonces la estatura del hombre puede erguirse en toda su belleza, la belleza de un ser joven y regio, prometido a la muerte en un mundo de muerte.

De la misma manera, Camus pasa de la idea de «mito» a la de «consuelo»: bien se ve que, para él, esperar en un valor espiritual es huir de lo real, evadirse ante el enfrentamiento con la muerte, «resignarse» por debilidad. Querer consolarse es pecar contra la vida:

> Hay palabras que nunca he comprendido bien, como la de pecado. Creo saber, sin embargo, que estos hombres no han pecado contra *la vida* (trátase también aquí de los habitantes de Argel). Porque, si hay *un pecado contra la vida*, no es quizá tanto *desesperar de ella* como *esperar otra vida*, e incluso hurtarse a la implacable *grandeza* de ésta. Estos hombres no han hecho trampa. Dioses del estío, lo fueron a los veinte años por su ardor en el vivir, y lo siguen siendo, privados ya de toda esperanza. He visto morir a dos de ellos. Estaban llenos de horror, pero silenciosos. Vale más así. De la caja de Pandora, en que bullían los males de la humanidad, los griegos hicieron salir a la esperanza después de los otros, como el más terrible de todos. No conozco símbolo más conmovedor. Porque la esperanza, al contrario

de lo que se cree, *equivale a la resignación*. Y vivir no es resignarse (N, p. 82-83).

Pocos textos son tan reveladores del pensamiento de Camus. El problema del pecado no tiene nada que ver con la verdad; se pasa del plano de lo verdadero al plano de lo vital. Peligroso tránsito, perniciosa sustitución de la verdad objetiva por un imperativo vital. En esta perspectiva, pecar contra la vida es «esperar otra vida»; esperar es «resignarse». Esta última frase es un nuevo sofisma, el más peligroso de todos los que se ocultan en el humanismo desesperado que fascina a los modernos hijos del siglo. La resignación es virtud pasiva; fácilmente se convierte en fatalismo. Peor para ellos, si numerosos cristianos caen en este lazo, si «se resignan» al «sufrimiento de los demás», si se hacen cómplices de la gran traición del siglo XIX, que adormeció a la burguesía al son arrullador de esperanzas paradisíacas. La verdadera esperanza cristiana, como diré más adelante, no tiene nada que ver con la resignación pasiva. Es una virtud viril, valerosa. Se enfrenta con la realidad, con toda la realidad. Profesa que el hombre debe hacerlo todo como si estuviera solo en el mundo; pero profesa también que nuestros mejores esfuerzos no son nada, «si Dios no guarda la ciudad». Son *necesarios* centinelas sobre las murallas, y, sin embargo, en vano montarán la guardia, si Dios no proteje la ciudad. En el seno de la esperanza hay dedicación activa de todo hombre que se sabe «servidor útil», responsable del talento que le ha sido confiado, pero hay también abandono de niño, del que sabe que es también «servidor inútil». Esperar es aceptar que todo dependa de nosotros, y tener siempre presente que nada depende de nosotros, porque nada de lo que nosotros podríamos dar al mundo, aunque fuese el paraíso en la tierra, es a la medida de los verdaderos deseos del hombre. El hombre no se pertenece; no se pertenece porque está hecho para Dios.

El hombre no se pertenece; ésta es la piedra en que tropieza

Camus. El quiere que el destino «sea asunto del hombre que se porta como hombre». Rehusa todo socorro venido de lo alto. Después de haber vuelto la espalda a la «búsqueda de la verdad», el hombre moderno, en busca de autenticidad, afronta la muerte y busca, en su contemplación, una grandeza y un orgullo.

La comparación con Grecia es falsa. Sin duda los helenos ponían también la grandeza del hombre en la lucidez del héroe que se sabe prometido a la muerte, «que todo lo acaba». A pesar de esta lucidez, es preciso que el hombre actúe, que dé su vida por su país, y esto sin esperanza de recompensa, «porque es bello» (ὅτι καλόν). Pero aquí termina la semejanza entre la sabiduría griega y el pensamiento orgulloso de los modernos. Los griegos no pudieron rehusar una religión, una revelación que no les había sido ofrecida. Su noble lucidez ante la muerte iba acompañada de una *resignación* discreta, que los antiguos no tacharon nunca de pecado contra la grandeza viril. Los griegos conocían también esa nostalgia de una salvación, en la inmortalidad, que aureola de manera tan conmovedora a un Hipólito, a una Ifigenia, a una Alcestis. Eran sencillos, sus almas no tenían pliegues; eran bastante «jóvenes» para no ruborizarse de esperar una recompensa que sabían irrealizable. No habiendo rehusado a Cristo, la sabiduría griega no tiene nunca la rigidez romántica, la dureza que se reviste de su propio drama, que marca sutilmente el estoicismo de un Camus, de un Malraux.

* * *

Lo que me inquieta aquí es el *simplismo* del pensamiento. Atenerse al racionalismo sensualista, dando de lado al pensamiento de Blondel, de Bergson, de Gabriel Marcel, y de tantos otros, es para mí incomprensible. Identificar «esperanza» y «resignación», tachar a la resignación de «cobardía», es trastrocar, en una pirueta, todas las perspectivas, y hacer pasar por argumento una *opción*,

una elección. Y lo más grave es que esta *opción* se refiere a lo esencial: al rehusamiento de Dios.

Esta opción se hace, en Camus, al principio, mucho antes de que la invasión de lo absurdo, la obsesión de la muerte de los inocentes, pueda engañar al lector. Si Camus no cree en Dios, no es porque el mundo esté destinado a la muerte. Si rehusa el principio mismo de una esperanza trascendente, es porque estima más noble vivir sabiendo que el mundo es mortal. Aunque el mundo fuera un paraíso, Camus no se volvería hacia Dios, porque, en la base de su ateísmo, hay rehusamiento de Dios, *antiteísmo* [6].

Cuán preferibles, en cierto modo, me parecen los arrepentimientos de Gide, aunque demasiado exquisitos, a este amoralismo sereno, a este ateísmo que se basa tranquilamente en una opción negativa. A pesar de sus fingimientos y de sus sinceridades controladas, Gide nos obliga a pensar, aun cuando él mismo no haya reflexionado jamás. *La generación de que Camus es testigo ya no piensa.* Corta el nudo gordiano de problemas seculares con una temible audacia. «Nuestra generación, escribe André Rousseaux, entra en la arena de la vida, en el circo de los filósofos, no cargada y oprimida por los innumerables arrepentimientos y escrúpulos antiguos, sino con la audacia y la sencillez del muchacho en *short* y en *maillot*» (*Littérature du XX^e siècle*, t. III, p. 60). Me gusta esta sencillez del muchacho moderno. Pero me asombro al ver que la literatura que se le ofrece zanja, bajo apariencias «metafísicas»

---

[6] Esta distinción ha sido explicada por Gabriel Marcel en los términos siguientes: el ateísmo se formula poco más o menos así: no hay ninguna razón para pensar que Dios exista. El antiteísmo, por el contrario, afirma: no *puede* pretenderse que Dios exista. El antiteísmo y el ateísmo se mezclan con frecuencia, como en Sartre y en Camus. Sartre, por ejemplo, razona así: Es preciso que Dios no exista (antiteísmo); felizmente, podemos estar seguros de que no existe (ateísmo). Hay aquí, por consiguiente, un círculo vicioso, como explico más adelante (II, 2, *in fine*).

que son puras engañifas, los problemas más terribles de la vida y de la muerte. Es fácil *escribir* que la canoa que surca el agua lisa, cargada de muchachas y muchachos reidores, que vibran en su desnudez solar, conduce a la apoteosis un «cargamento de dioses del estío»; es difícil *vivirlo* sin sentir la mentira literaria de estas líneas. Camus no tardará en darse cuenta de ello; pero su primer libro no supera la «literatura». Graham Greene nos descubrirá el envés de este ingenuo ateísmo, el verdadero rostro de esta «inocencia» de los muchachos y muchachas «en short y en maillot».

* * *

El rehusamiento de Dios no tiene, pues, en Camus, nada que ver con el problema del mal. ¿Cuál es, entonces, su origen? En otras palabras, ¿cuál es el dato primero, el ateísmo o el antiteísmo?

Los dos elementos se interfieren sin cesar en su pensamiento: la imposibilidad de elevarse a lo espiritual (ateísmo) y la negativa a esperar en Dios (antiteísmo) se refuerzan mutuamente. Cuando el espíritu de Camus busca una *justificación* racional de su *rehusamiento* de Dios, saca sus razones del deslumbramiento de la dicha sensible; cuando, por el contrario, el racionalismo se debilita, la tentación de la falsa nobleza del «servicio inútil» lo releva y lo galvaniza secretamente.

No se debe prescindir de las *razones psicológicas* que están en el origen de este círculo vicioso del pensamiento y de la vida. Camus ha dicho que jamás ha entrado en la fe cristiana. Si la ha ignorado, ha sido quizá a causa de las deformaciones de la vida cristiana que ha podido contemplar. El egoísta apetito de dicha que no pocos cristianos ostentan («no tengo más que un alma, y es preciso salvarla») debía chocarle. En vez «de tener el aspecto de muchachos que acaban de escapar a un peligro inmenso —escribía Duhamel—, los cristianos ostentan la confortable satisfacción

de un banquero que explota la vida eterna como un dominio colonial».

No olvidemos tampoco ciertos compromisos, aparentemente inaceptables, del cristianismo y de la política, por ejemplo en ciertos regímenes totalitarios que, para Camus y para miles de anglosajones, son como una «nueva Inquisición»; la tentación de confundir la fe con esas «ideologías», en nombre de las cuales se mata y se asesina, era grande para quien no había visto jamás a la Iglesia más que desde fuera. Todo lo que, de lejos o de cerca, se asemeja a una ideología es despiadadamente rechazado por la generación de Camus. Malraux, Sartre, Merleau-Ponty no admiten, por ejemplo, la ideología marxista. Si son demócratas, es porque estiman que este régimen no presenta más que un minimum de tiranía, pero ya no toman en serio la ideología liberal que encantaba a nuestros antepasados del «estúpido siglo XIX». La incredulidad de Camus es una *incredulidad apasionada;* no se funda en pretendidas contradicciones entre la ciencia y la fe, sino en un rehusamiento rabioso *de toda ideología.* El hombre, únicamente el hombre, a quien dar la dicha inmediatamente, ésa es su meta:

> La incredulidad contemporánea no se apoya ya en la ciencia, como a fines del siglo pasado. *Niega al mismo tiempo la ciencia y la religión.* No se trata ya del escepticismo de la razón frente al milagro; es una incredulidad apasionada (Nota de Camus en 1943, en *Vie intellectuelle,* 1949, p. 349).

El centro de la incredulidad de Camus es *la recusación de toda verdad «objetiva», por desesperanza de encontrarla, quizá por rehusamiento de buscarla.* En el seno de un mundo en que «la tragedia es la política», en que las «verdades objetivas» no son, con excesiva frecuencia, más que la máscara de los crímenes de la «*Realpolitik*», confortables refugios de cristianos que se han pasado con armas y bagajes al campo del «ateísmo práctico», el autor de

Noces se vuelve hacia el hombre concreto, al que ve con sus ojos, con el que se codea en la calle.

Aquí es donde se produce el drama. Una especie de deslumbramiento solar, una especie de embriaguez del conocimiento sensible acecha entonces a Camus. Desconfiando de toda certeza, tropieza contra esta piedra clásica: la dicha humilde y cotidiana que, desde Horacio hasta Gide, pasando por Montaigne, han cantado los hombres desesperados; este deslumbramiento solar le impide ver más lejos. La misteriosa ciudad de Dios, oculta en el seno de la ciudad terrestre, le es completamente invisible.

La negativa a superar la razón sensible no procede, pues, en su origen, de un orgullo, sino *de un miedo de ser engañado,* de ser la víctima de las «enajenaciones» políticas y sociales. El hombre moderno ha sido engañado demasiadas veces. Su conciencia está en carne viva, y ¡qué fácil es comprenderlo! Teme zozobrar en esos «más allá» de la razón que se llaman «raza», «partido», «estado». Camus se retira del juego de los inocentes; pretende basar la grandeza del hombre en la certeza *racional* de que el mundo es *irracional.*

Sobre esta paradoja desesperada y, al mismo tiempo, orgullosa, se basará su concepción del mundo; en los cimientos hay una ignorancia total (no culpable) de la religión cristiana, avivada por el resentimiento despertado por el espectáculo de tantos seres aplastados, hambrientos, en nombre de pretendidas verdades objetivas, en holocausto a las ideologías que se adornan con expolios de religiones decadentes.

Tal es Camus en 1937. Tal es la generación presente, *complicado nudo de ignorancia religiosa y de resentimiento.* Sólo un conocimiento de la experiencia cristiana, por dentro, podría orientar a Camus hacia el descubrimiento de que la fe es una cosa totalmente distinta de una ideología sanguinaria o cobarde.

II. LA INVASION DEL ABSURDO

1. La crisis de Caligula

El que trataba de cantar la dicha de los «jóvenes dioses prometidos a la muerte», el que se servía de la muerte como de un sonido armónico destinado a hacer más exquisitas las alegrías sensibles, el que, contemplando las ruinas antiguas, extraía de ellas las notas de un canto de orgullo ante el mundo vacío de Dios, va a ser herido en su corazón mismo.

Noces, ese pequeño libro, representa en la obra camusiana lo que es en la de Gide *Nourritures terrestres.* Vamos a ver cómo, desde un punto de partida esencialmente idéntico, los caminos de estos dos escritores van a ser divergentes.

* * *

Gide escribió sus *Nourritures* al salir de una enfermedad. Camus escribió las suyas en vísperas de otra enfermedad. Sartre lo ha revelado: entre 1937 y 1942, Camus tuvo que pasar temporadas en sanatorios para cuidar su salud. El choque brutal de la enfermedad provocó un brusco reflujo; va a intensificarse, hasta la obsesión, el sentimiento de la muerte; sonido armónico al principio, va a convertirse en la nota fundamental de la sinfonía, la dominante. Ebrio de su cuerpo «con gusto de sal», apasionado del mar y del sol, Camus se descubre enfermo. El absurdo se instala en una vida que sólo quería cantar.

Caligula, escrito entre 1937 y 1942, publicado en 1943, es el testigo de esta crisis [7]. Esta obra es el estudio de un carácter.

---

[7] La enfermedad se sitúa entre 1937 y 1942. *Caligula* fué escrito antes que *Le Mythe de Sisyphe, L'Étranger* y *Le Malentendu.* Estas precisiones

Calígula había sido al principio un emperador razonable y bueno. Las palabras del joven poeta Escipión, que podrían servir de epígrafe al Camus de *Noces,* expresan la admiración que el joven soberano había sabido inspirar.

> Le amo. Era bueno conmigo. Me animaba, y me sé de memoria algunas de sus frases. Me decía que la vida no era fácil, pero que teníamos la religión, el arte, el amor que se nos profesa. Repetía con frecuencia que *hacer sufrir era la única manera de equivocarse* [8]. Quería ser un hombre justo (C, p. 114).

El joven príncipe que quería dar la dicha a su pueblo [9] va a ser herido en el corazón de sus afectos: pierde bruscamente a Drusila, una hermana a la que amaba apasionadamente:

> Sé también lo que estás pensando, dijo Calígula a su interlocutor. ¡Cuántas historias por la muerte de una mujer! Pero no es eso. Creo recordar, es cierto, que hace unos días murió una mujer a la que yo

---

cronológicas, que tomo de Sartre, son esenciales para entender el itinerario de Camus.

[8] «Hacer sufrir era la única manera de equivocarse»: este admirable pensamiento hace presentir las angustias de Tarrou en *La Peste:* también él se negará a hacer sufrir a los otros, a ser un «apestado». No se ha notado bastante esta frase que retrata al joven Calígula. La crisis del absurdo es una especie de paréntesis en la obra de Camus, entre *Noces* y *La Peste.*

[9] Calígula hace pensar también en Rieux cuando sueña con dar la dicha a su pueblo. El error fundamental del libro de R. DE LUPPE, *Albert Camus* (col. *Artistes et écrivains du temps présent),* París, 1951, 131 págs., consiste en centrar su exposición, por lo demás interesante, en la crisis del absurdo. La aparición simultánea, en 1944-1945, de *Caligula, Malentendu, Mythe de Sisyphe* y *L'Étranger,* en la época en que Sartre publicaba sus escritos y cuando aún se ignoraba la existencia de *Noces,* es lo que explica las confusiones sufridas a propósito de Camus. Sólo A. ROUSSEAUX, *Littérature de XX^e siècle,* t. III, París, 1949, p. 73-105, ha vuelto a poner las cosas en su sitio. Debo mucho a este estudio.

amaba. Pero ¿qué es el amor? Poca cosa. Esta muerte no es nada, te lo juro; no es más que el signo de una verdad que me hace necesaria la luna. Es una verdad muy sencilla y muy clara, un poco tonta, pero difícil de descubrir y pesada de llevar... *Los hombres mueren y no son dichosos* (C, p. 111).

Se recordará que en *Noces* aparecía ya el tema de la muerte. Pero entre *Noces* y *Caligula* hay toda la diferencia que separa a un tema literario, sincero pero un tanto gratuito, de un descubrimiento implacablemente real. La obsesión de la muerte va tan lejos, que Calígula proyecta la sombra de ésta sobre la vida entera, al decir que los hombres no son dichosos. Mientras que en *Noces* la dicha se agudiza más al ser enfrentada con la muerte, aquí desaparece en la sombra de ésta, que parece invadirlo todo. Calígula siente entonces la tentación de *huir* de este mundo absurdo:

Este mundo, tal como está hecho, es insoportable. Por eso tengo necesidad de la luna o de la dicha, de la inmortalidad, de algo que sea demente quizá, *pero que no sea de este mundo* (C, p. 110).

«Estar en cualquier sitio, con tal de abandonar esta cochina tierra», decía Baudelaire; esta frase, nacida del viejo romanticismo, reaparece aquí con nuevos atavíos. El autor de *Caligula* sufre su tentación romántica. Pero estamos en 1937; por entonces no se recurre ya a los paraísos artificiales, a los viajes, a los sueños. Aunque Calígula trate de hacer creer a los que le rodean que «quiere la luna», en realidad lo que hace es valerse de su poder político para intentar escapar a su obsesión:

Acabo de comprender, al fin, dice Calígula, la utilidad del poder. Da posibilidades a *lo imposible*. Hoy, y en el futuro, *mi libertad no tiene fronteras* (C, p. 119).

El romanticismo de Calígula será *un romanticismo de los actos*. Aquí se podría pensar en la famosa teoría gidiana del acto gratuito, si el marco político en que se desenvuelve la trágica existencia de

Calígula no la explicara de una manera muy diferente. Calígula va a hacerse cruel, cínico. Va a exigir a sus subordinados cosas absurdas; va a divertirse escarneciéndoles, haciéndoles danzar como marionetas; va a desenmascarar su obsequiosidad grotesca, su solemne cobardía. Los cuatro actos de la tragedia se desarrollan a un ritmo de pesadilla; una despiadada crítica de los regímenes políticos y de los hombres obsesiona al espectador. En el centro de esta cuadrilla de locos, el joven emperador, jugando lúcidamente al juego siniestro en que su omnipotencia anárquica se da curso libre, se prueba a sí mismo y prueba a los demás que, «si nada tiene sentido, todo está permitido». Esta comprobación es amarga, como dirá también el *Mythe de Sisyphe* (p. 94), porque significa que «todo es igual, todo es indiferente».

Esta especie de «danza macabra» traspuesta al plano de la política lleva bien clara la marca de nuestro siglo, en el que la «gran política» de los Estados cobra las más de las veces un aspecto de pesadilla apocalíptica, un fulgor de fin del mundo. Es natural que esta obra, representada en 1945, provocara entusiasmo. El papel de Calígula, encarnado por el joven Gérard Philippe, apareció a la juventud como el símbolo de la repugnancia de todos ante los osarios acumulados en nombre de ideologías pomposas. Nada tiene sentido, todo está permitido, el hombre puede hacer todo lo que le venga en gana; lo que importa es querer, obrar, aturdirse. Una vez más, *Caligula* permitía desenmascarar a los «falsificadores de moneda», que habían llenado con sus tonterías crueles el escenario internacional.

Camus se convirtió entonces en el nuevo Gide de un nuevo «acto gratuito». Era precisamente entonces cuando la gente se disputaba los rarísimos ejemplares de *Chemins de la liberté* de Sartre. *Les Mouches,* ese otro drama que presenta una despiadada caricatura del abuso del poder político disfrazado bajo pretextos religiosos, hacía correr también a todo París. Esta coincidencia de

fecha y de acontecimientos iba a producir una confusión: se consideró a Camus como existencialista.

Casi todos los críticos cayeron en el lazo. Como entonces se ignoraba que *Caligula* había sido escrito en 1937, se miró este drama como una obra de romanticismo político, inspirada por las circunstancias inmediatas. *Le Malentendu,* representado en 1944, el *Mythe de Sisyphe,* publicado en 1942, al mismo tiempo que *L'Étranger,* debían confirmar a los lectores en esta falsa impresión.

En realidad, *Caligula* daba testimonio de un drama anterior; representaba una crisis momentánea en la mística de la dicha sensible, propia de Camus. El verdadero semblante del autor de *Noces* en estos años de 1944-45 debía revelarse más tarde, en *La Peste,* que estaba escribiendo por entonces. Así pues, no se vió el profundo dolor, completamente personal, que se manifestaba por boca del emperador loco.

Cada vez más ajeno a este mundo, «no sintiéndose a gusto más que entre sus muertos», porque «sólo ellos son verdaderos» (C, p. 204), Calígula aspira a encontrar nuevamente el gran vacío en que su corazón se apacigua (C, p. 210). En el umbral de la muerte, Calígula proclama que «su libertad no es la buena» (C, p. 211).

El aspecto político de la obra es, pues, un disfraz. El verdadero drama es el de una sensibilidad rota en el choque con la muerte de un ser amado. Esta muerte es el símbolo de la absurdez que fué para Camus la estúpida enfermedad que le hirió brutalmente. La crisis de *Caligula* está mucho más próxima a la de Hamlet que a la del Mathieu de los *Chemins de la liberté.*

Esto no impide que el drama de 1937 sea, en la vida de Camus, un equivalente del «camino de Damasco» paulino. Pero esta «conversión» se opera «al revés»; va a provocar una especie de sismo en su pensamiento. Su primera reacción es la huída, el esfuerzo inútil por evadirse de lo real; pero Camus descubre que este camino está cerrado: el fracaso de *Caligula* da testimonio de ello;

entonces se esforzará por conciliar la obsesión del absurdo con su mística de la dicha sensible. De este esfuerzo de conciliación nacerán *Le Mythe de Sisyphe* (1942), *L'Étranger* (1942) y *Le Malentendu* (1943).

2. «Le Mythe de Sisyphe»

Lo imposible «no es». El cielo no existe. El muro de lo absurdo encierra al hombre en una prisión: imposible evadirse. ¿Qué hacer? Si la vida no tiene sentido, ¿cómo vivirla dignamente? ¿Es preciso abandonar la existencia mediante el suicidio? Tales son las cuestiones que plantea ahora Camus.

La última frase de su ensayo: «*Es preciso imaginarse a Sísifo dichoso*» (MdS, p. 168) resume su pensamiento. Sísifo tenía que transportar un enorme bloque de piedra a la cumbre de una montaña. Cada vez que el desdichado llegaba a la cima, el bloque se le escapaba de las manos y rodaba hasta abajo. Sísifo lo recogía y volvía a comenzar sus esfuerzos. Esta lucha indefinidamente recomenzada, en una eterna rotación de pesadilla, simboliza el descubrimiento del absurdo omnipresente en el universo. Pues bien, a este Sísifo *es preciso* imaginárselo «dichoso».

La obra no es un verdadero tratado de filosofía. La palabra «absurde» (absurdo), repetida casi en cada página, fué relacionada con la palabra «néant» (nada) con que Sartre realizaba entonces alucinantes virtuosismos en su obra *L'Etre et le Néant*; esta palabra ha jugado una mala pasada a Camus: «Esta palabra: absurdo, confiesa en 1951, ha tenido una suerte desdichada, y confieso que ha llegado a irritarme»; y añade:

> Cuando yo analizaba el sentimiento de lo absurdo en *Le Mythe de Sisyphe*, estaba buscando un método y no una doctrina. Practicaba la duda metódica. Trataba de hacer esa «tabla rasa» a partir de la cual se puede comenzar a construir (*Nouvelles littéraires, ibid.*).

Hubiera debido sospecharse desde la aparición de la obra: el autor decía allí claramente que, en su libro, se trataba «de una testarudez», de una decisión previa, de una «obstinación» (MdS, p. 57). Esta «testarudez» no es otra sino la que expresa esta frase:

> Se trataba anteriormente de saber si la vida debe tener un sentido para ser vivida. Vemos aquí, por el contrario, que será tanto mejor vivida cuanto menos sentido tenga (MdS, p. 76).

En otras palabras: se trata de rehusar toda solución trascendente al problema del absurdo y ver lo que llega a ser la vida cuando se ha descubierto que no tiene sentido.

La falta de sentido de la vida es más una hipótesis de trabajo que una tesis evidente. Camus abandonará más tarde la idea de que «nada tiene sentido»; profundizará su visión del «mal» presente en el mundo, pero, rehusando siempre una solución religiosa, seguirá convencido de que hay algo que hacer contra «la peste». *Le Mythe de Sisyphe* representa, pues, una especie de «paso al límite»: *supongamos* que la vida no tenga *absolutamente* ningún sentido, ¿qué le queda al hombre que quiere y debe ser dichoso? Esta postura es un tanto ficticia; es ella la que da a los escritos de esta época una apariencia cerebral. El verdadero Camus no se manifiesta en ellos; no son más que un momento de su evolución [10].

Conviene, sin embargo, decir unas palabras sobre ellos. ¿Cómo será la vida «tanto mejor vivida cuanto menos sentido tenga»?

---

[10] R. de LUPPE, *op. cit.*, centra su libro en el tema «del momento de conciencia», es decir, la percepción consciente del absurdo. Entonces trata de mostrar que Camus es infiel a la riqueza de contenido de este «momento de conciencia» rehusando superarlo hacia una creencia espiritual. La demostración es interesante, pero temo que el camino esté cerrado, porque R. de Luppe apela a nociones filosóficas que son totalmente extrañas a Camus.

La primera solución es la del suicidio. La Martha de *Malentendu* recurre a esta escapatoria. ¿Es justa? Esta es la cuestión que inicia el libro:

> No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio (MdS, p. 15).

Camus responde con la negativa, pero precisando que hay dos especies de suicidio, el del cuerpo y el del espíritu. Podemos aniquilar nuestra vida corporal; podemos también cegar nuestro espíritu obligándole a dar un «salto» a una creencia religiosa.

Los que practican «el suicidio filosófico» son existencialistas como Chestov, Jaspers, Kierkegaard, románticos como Dostoyevski; sacan de lo más profundo de la conciencia del absurdo la fuerza para un bote que, según ellos, les lanza a un absoluto incognoscible, «totalmente diferente». La «cifra» trascendente sería tanto más «real» cuanto que es una antítesis radical frente a lo «real percibido».

El autor del *Mithe de Sisyphe* rechaza esta actitud. Las dos razones que da se sitúan en los dos polos de su incredulidad. Camus es un racionalista y un sensualista: tal es el fundamento de su *ateísmo* en *Noces;* y vuelve a encontrarse aquí cuando escribe:

> El mundo no es ni tan racional, ni tan irracional. Es *desrazonable;* sólo eso. Para un espíritu absurdo, la razón es vana y *no hay nada más allá de la razón* (MdS, p. 55, 70).

No quiere ir más allá de lo que la razón clara le revela; si ella manifiesta que el universo es «desrazonable», es preciso atenerse a esto y no tratar de superar este punto de partida; el pensamiento se encierra deliberadamente entre los muros del racionalismo.

La segunda razón es el rehusamiento de ser salvado, porque hay más honradez en vivir sabiendo que la vida no tiene sentido que en tratar de darle uno:

Saber mantenerse en esta arista vertiginosa, he aquí la honradez (MdS, p. 61, 72, 78, etc.).

Volvemos a encontrar aquí el *antiteísmo* de *Noces*. Combinado con «la incredulidad apasionada», el rehusamiento de Dios lleva a afirmaciones paradójicas: la única cosa que la *razón* nos revela es que el mundo es desrazonable; por otra parte, la vida humana *puede* ser grande *porque* el mundo es desrazonable; sería menos «digna de ser vivida» si tuviera sentido.

El *círculo vicioso* es evidente: el mundo no tiene sentido, tan pronto porque no se *desea* que lo tenga, como porque la razón *revela* que no lo tiene. Camus no ha puesto nunca en claro esta petición de principio. Llevar de frente *el ateísmo* y *el antiteísmo* es «cargar» los dados del juego filosófico. Sartre es aquí más claro; proclama: *no se debe admitir* que Dios exista, que es el antiteísmo; después añade: *por lo demás*, no hay ningún motivo para admitirlo, que es el ateísmo; y luego parafrasea: *¡felizmente!* Una serie de pasajes de Camus produce, por el contrario, la impresión de un examen racional objetivo, que saca la conclusión del ateísmo; otra serie toma como punto de partida una opción: quiero buscar el sentido de la vida *suponiendo* que Dios no exista. Me temo que, más aún que en *Noces*, el examen «objetivo» del problema de Dios esté secretamente teñido del deseo de que Dios no exista. En otros términos, temo que Camus no descubra la realidad de Dios porque no quiere descubrirla.

También el suicidio corporal es rechazado. La crisis de *Caligula* es olvidada. Estamos a mil leguas de la evasión romántica a la muerte, al aniquilamiento o a sus sucedáneos: los paraísos artificiales. Suicidarse sería confesar que la vida debiera tener un sentido, que se ha descubierto que no lo tiene y que, por eso, se la abandona. *Le Malentendu*, representado en 1944, da la prueba de esto *por una especie de paso al límite*. Martha ha cometido una serie de crímenes para escapar a la cárcel que es para ella el

pequeño mesón perdido en el corazón de Europa, donde vive con su madre. Aspira a huir hacia esos países del sol evocados en *Noces,* para conocer allí la dicha que encanta sus sueños. Cuando una confusión trágica la ha llevado a matar a su propio hermano, descubre el absurdo de su vida. Entonces se suicida, va a buscar en las aguas frías la indiferencia mineral de la «piedra ardiente».

Camus ha dicho de esta obra que es «simbólica». Basta leerla para comprenderlo. Ha sido necesario todo el arte del autor, su sobriedad, la tensión que pone en el desarrollo de las escenas, para evitar el peligro que se roza a cada instante, el de caer en el gran guiñol. A mi entender, *Le Malentendu* es la menos buena de las obras de Camus, porque es una obra de tesis.

Excluído el suicidio en su doble forma, no queda más que el enfrentamiento lúcido del hombre con el absurdo. ¿Cómo vivir en adelante? *Es preciso imaginarse a Sísifo* dichoso. La religión de la dicha reaparece aquí: el nuevo vocabulario de que se reviste no debe ocultarnos la identidad de la «moral» del *Mythe de Sisyphe* con la de esa juventud de Argel y de Orán cantada en *Noces.*

La única moral posible es la de la «cantidad», una vez rechazada la de la «calidad». Es preciso vivir «lo más posible», en una triste clarividencia. Una serie de ejemplos de la «vida absurda» evoca esta moral cuantitativa: Don Juan y el cómico, dos tipos de personajes que tratan de multiplicar sus experiencias de la vida. El comediante que se incorpora el destino de múltiples personajes acumula en algunos años la experiencia de muchas vidas humanas. Don Juan, que va de mujer en mujer, sabe bien que no encontrará jamás el amor absoluto, porque ve que la vida es absurda y que, por consiguiente, tal amor no existe. Porque lo sabe, es infiel a todas y a cada una. Camus le arranca a Don Juan toda aureola romántica: no es ya el desesperado del amor, que busca en abrazos sucesivos un imposible encuentro con el amor beatífico. Es, por el contrario, un hombre frío y lúcido, que conoce la esterilidad del

amor. Sabiendo que no puede saciarse por la «calidad» de un solo y gran amor, se entrega a la cantidad. Así se convierte en un personaje trágico, pero de una tragicidad lúcida, seca, fría, altanera, libre de todo romanticismo.

¿Cómo no referirnos una vez más a la fascinación que semejante retrato debía ejercer sobre las generaciones salidas de la guerra de 1939 a 1945? El cinismo desesperado que caracteriza el erotismo literario posterior a 1945, por ejemplo en *Les corps tranquilles*, no es más que un reflejo de lo que Camus había dicho al presentar a Don Juan [11]. Nada es más tedioso que el triste erotismo que ha invadido nuestra literatura «negra», pero es una manifestación del desencanto de los hijos del siglo.

La moral de la cantidad está en el origen de este frenesí de goces rápidos, cogidos a un ritmo de pesadilla, que obsesiona a parte de la juventud. En esta perspectiva, observa Camus, vivir cuarenta años en lugar de sesenta representa una «pérdida neta» de veinte años de dicha posible. Conclusión intolerable si se piensa en esos millones de vidas tronchadas prematuramente en los campos de batalla y en los campos de concentración. Conclusión inevitable, sin embargo, si se admite la decisión previa que está en la base del *Mythe de Sisyphe*.

No trato de hacer a Camus responsable de los excesos de goce que se ostentan actualmente. Esta especie de proceso de influjo no tiene mucho sentido. Camus es aquí el testigo lúcido de lo que otros sienten en el plano del instinto; no piensa que cualquier

---

11 Me guardaré muy bien de hacer cualquier clase de propaganda de esta obra. Pero la considero típica de cierto estado de espíritu. Los «amores» de Anne Coquet y de Monique Chardon carecen de todo lirismo juvenil; no dan testimonio de ningún frescor. Hay en ellos una especie de frialdad naturista que casi reduce esta unión a una necesidad fisiológica. Anne y Monique hacen el amor con tedio. Una curiosa mezcla de cerebralismo y de impudor naturista caracteriza estos «contactos de epidermis».

conducta sea lícita: la vida de Don Juan y la del comediante son imágenes de «Sísifo dichoso»: estos hombres recomienzan sin tregua un juego que saben vano, porque está destinado al mismo fracaso perpetuo.

* * *

La moral de la cantidad se reduce al sueño de dicha que *Noces* nos presentaba. La novela de la «dicha de Sísifo» es *L'Étranger* (1942). A pesar de su notable virtuosismo estilístico, el libro no es una verdadera novela, porque está construído demasiado en función de una decisión previa. Sin embargo, es tan característico de la mentalidad de millones de contemporáneos, que es preciso decir de él unas palabras.

Mersault, un modesto empleado de banca en Argel, vive su existencia en un embotamiento lúcido. Asiste, «como un extraño», a los funerales de su madre. Tiene el sentimiento de que todo esto carece de sentido, de que no le concierne. Del mismo modo que en ciertos sueños uno interviene en un drama al mismo tiempo que se siente indiferente a lo que le sucede, Meursault va a la oficina, vuelve a casa, prepara sus comidas, duerme, sueña, pasa largas horas observando desde su balcón a un viejo que da de comer a unos gatos...

Esta vida de Sísifo está puntuada por los baños del sábado por la tarde, seguidos de la tradicional sesión de cine. El amor, en Meursault, obedece al mismo embotamiento soñador. Unas líneas que narran el nacimiento de su «amor» por María darán el tono del libro:

> Allí me sumergí en el canalizo. Había mucha gente joven. Encontré en el agua a Maria Cardonna, en otro tiempo mecanógrafa de mi oficina, a la que yo había deseado entonces. Yo creo que ella también. Pero se marchó poco después, y no tuvimos tiempo. Le ayudé a subir

a la boya. Aún estaba yo en el agua cuando ya ella se encontraba boca abajo sobre la boya. Se volvió hacia mí. No dijo nada, y yo permanecí así (E, p. 30).

Cuando María le pregunta, más tarde, si la ama, Meursault le contesta: «Le dije que *esto no quería decir nada, pero que me parecía que no*» (E, p. 51).

Meursault es el sueño de una sombra, un personaje fantasmal que hace pensar en el Leopold Bloom de Joyce, que también «es vivido» mucho más de lo que él vive. El mismo automatismo de pesadilla le arrastra a un crapuloso «arreglo de cuentas» entre árabes del «ambiente». Mata a un desconocido, porque su amigo de ocasión le induce a ello. Meursault asiste al proceso que le condena a muerte, como un «extraño»: tiene la impresión de que se trata de otro hombre.

Meursault es un Sísifo inconsciente. Percibe confusamente la mentira de su proceso, la distancia que separa la imagen que los demás se forman de él de la que él tiene de sí mismo. Hay algo enfermo en él, pues su carencia de sentido moral es aterradora; pero esta carencia encarna la «moral de la cantidad» de que habla *Le Mythe*.

Hasta la víspera de su ejecución, Mersault ignora que su vida «extraña» es la única real, la que contiene la sola dicha posible al hombre.

Meursault descubrirá bruscamente que su vida de Sísifo era dichosa, que valía la pena de ser vivida, a pesar de su falta de sentido, de su estiramiento a lo largo de días monótonos en que se recomienza la misma cosa, sin tregua: trabajar, soñar, bañarse, hacer el amor, charlar, dormir. La víspera de su ejecución, el capellán de la prisión le habla de Dios; ante este ofrecimiento del «suicidio filosófico», Meursault cobra conciencia no sólo de la absurdez de la vida sino también de la dicha que contiene *por ser absurda*. Rechaza al capellán con términos cuya violencia establece

un brusco contraste con el tono uniforme de las páginas precedentes:

> Entonces, no sé por qué, algo reventó en mí. Me puse a gritar a voz en cuello y le insulté y le dije que no rezara, y que más valía arder que desaparecer. Le había cogido por el cuello de la sotana. Vertí sobre él todo el fondo de mi corazón en sacudidas de alegría y de cólera. El tenía un aire seguro, ¿verdad? Sin embargo, *ninguna de sus certezas valía un cabello de mujer.* Ni siquiera estaba seguro de vivir, puesto que vivía como un muerto. Yo, en cambio, tenía el aspecto del que tiene las manos vacías. Pero estaba seguro de mí, seguro de todo, más seguro que él; *seguro de mi vida y de esta muerte que iba a venir.* Sí, yo no tenía más que esto. Pero, al menos, tenía esta verdad tanto como ella me tenía a mí (E, p. 156).

Es la moral del absurdo la que aquí leemos: Meursault sale bruscamente de su ensueño. Desea, un instante, evadirse, volver a encontrar esa vida «estúpida», de la que ahora sabe que contenía dicha:

> Después de haber marchado él, recobré la calma. Estaba agotado y me tumbé sobre mi yacija. Creo que dormí, pues me desperté con estrellas sobre el rostro. Rumores campestres subían hasta mí. Olores nocturnos, de tierra y de sal, refrescaban mis sienes. La maravillosa paz de este verano dormido penetraba en mí como una marea... Por primera vez desde hacía mucho tiempo, pensé en mi madre. Me pareció comprender por qué, al fin de su vida, se había echado un «prometido», *por qué había jugado a comenzar de nuevo...* Tan próxima a la muerte, mi madre debía sentirse liberada y *pronta a revivirlo todo...* Yo también me sentí pronto a revivirlo todo... Como si esta gran cólera me hubiera purgado del mal, *vaciado de esperanza,* ante esta noche cargada de signos y de estrellas, me abrí a la tierna indiferencia del mundo. Al experimentarlo tan parecido a mí, tan fraternal en fin, sentí *que había sido dichoso,* y que *lo era todavía* (E, p. 158-159).

Porque ha rechazado los «consuelos», la «esperanza» de la religión, Meursault conoce al fin el valor de la vida que ha vivido: se siente dichoso. De una vida pasiva, enfrentada con la

muerte, pasa a una vida «*asumida*»: de su rehusamiento de Dios surge esta dicha que «nace de la tierna indiferencia del mundo». *Meursault es Sísifo dichoso.*

Es preciso imaginarse a Sísifo dichoso: si comparamos esta frase clave con esta otra, igualmente central en el pensamiento de Sartre: «el hombre es una pasión inútil», mediremos el abismo que separa a estos dos escritores. El propósito fundamental del uno es la búsqueda de una libertad auténtica; el del otro es la *dicha,* a pesar de todo, aunque sea estúpida, automática, animal como la de Meursault; aunque sea superficial, irreflexiva, instintiva como la de las multitudes de Argel y de Orán.

* * *

La crisis ha terminado. Camus va a orientarse hacia una «religión» de la dicha en el seno de una tensión acrecentada entre la dicha y el absurdo: Cómo vivir dichoso en un mundo que no sólo tiene la muerte como telón de fondo, sino que está *invadido, sumergido* por el absurdo, tal es la cuestión que resolverá *La Peste.* El término «el absurdo» desaparecerá totalmente del vocabulario de Camus, para ceder el puesto al de «la peste»:

> Si se admite que nada tiene sentido, dice en 1951, entonces es preciso concluir que el mundo es absurdo. Pero ¿es que nada tiene sentido? *Nunca he creído que se pueda permanecer en esta posición.* Ya cuando escribía *Le Mythe* pensaba en el ensayo sobre la revolución que escribiría más tarde, y en el que intentaría, después de la descripción de los diversos aspectos del sentimiento de lo Absurdo, la de las diversas actitudes del *Homme révolté* *. (Tal es el título del libro que estoy escribiendo.) Y luego están los acontecimientos nuevos que vienen a enriquecer o corregir nuestro bagaje de observaciones, las incesantes lecciones de la vida, que se trata de conciliar con las de las experiencias anteriores (*Nouvelles littéraires, ibid.*).

---

* El hombre rebelado.

¿Cuáles son estos «acontecimientos nuevos»? La guerra de 1939-1945; los escritos nacidos bajo el signo del absurdo, desde 1937 a 1943, le son psicológicamente *anteriores;* la obra de guerra de Camus es la *Crónica* titulada *La Peste.* Por desgracia, si Camus ha renunciado al absurdo, no ha abandonado su agnosticismo, como lo demuestra la frase con que termina el pasaje citado:

> Esto es lo que he procurado hacer... Naturalmente, siempre sin pretender estar en posesión *de ninguna verdad.*

III. LA RELIGION DE LA DICHA

1. La santidad sin Dios

La Peste (1947) no es una novela, sino una crónica: la de la generación que ha vivido la guerra de 1939-1945. El ensanchamiento de los temas anteriores confiere al libro una grandeza conmovedora. Camus ya no da aquí testimonio de su descubrimiento *personal* del absurdo, durante la crisis de *Caligula,* sino de esa inmensa ola de dolor que sumergió al mundo a partir de 1939. De testigo individual, con todo lo que esto implicaba aún de romanticismo, gritos literarios, actitudes rígidas de estoico, Camus se convierte en el fervoroso y auténtico cronista del sufrimiento *de los otros. La Peste* se eleva a la altura de una epopeya. Sin gritos, sin frases, sin esa ostentación de horrores y de trivialidades obscenas que atiborran los *Chemins de la liberté,* Camus protesta contra «la violencia que fué hecha al hombre». Su estilo ha perdido esa tensión un poco ficticia que caracterizaba al período del absurdo; se ha despojado incluso del lirismo, bastante romántico, que animaba a *Noces.* El estilo de *La Peste* es humilde, modesto. Diríase que, frente al espantoso dolor esparcido por el mundo, Camus siente instintivamente la necesidad de adoptar un tono de confidencia, una voz dulce y viril. Nos conmueve profundamente, por-

que, en esta obra, lo que habla es el dolor del mundo, no el de Camus.

* * *

Un cuádruple simbolismo se oculta en el título del libro.

La peste es, en primer lugar, la epidemia física que hiere al azar, crece de manera fantástica, burla los esfuerzos de los médicos, disminuye, y luego desaparece bruscamente.

La peste es, además, la guerra y la ocupación. Los doscientos mil oraneses puestos en cuarentena, separados de todo contacto con el mundo de los sanos, simbolizan los doscientos millones de europeos encarcelados, física y moralmente, por la ocupación. Las falsas noticias, los embrollos del mercado negro, la sed de goce, los odios en las familias, la dislocación de amores que se creían eternos, todos estos rasgos de la vida de los habitantes de Orán durante la peste se repiten en la de los europeos a lo largo de los cuatro años de ocupación. Una serie de detalles se explican por la preocupación simbólica del autor. *La Peste* ilustra así, una vez más, la frase de Napoleón: «La tragedia, actualmente, es la política».

Con el tercer simbolismo de la peste pasamos a un plano más profundo, el del mal y el del sufrimiento en el universo. Los inocentes sufren: la muerte del hijo del juez Othon encarna el *silencio de Dios:* el milagro pedido por el P. Paneloux no se realiza, y el niño muere. Rieux declara entonces, como Ivan Caramazov, que siempre rechazará una creación en que los inocentes son torturados. El sufrimiento de los inocentes: tal es el extremo más paradójico del problema del mal en el mundo. El tema es tan importante, que quiero consagrarle un párrafo especial.

El último simbolismo de la peste trae una nota nueva a la obra de Camus. Como ha sido poco notado, voy a insistir en él.

El mal de la peste no es sólo el sufrimiento de los inocentes, es también el mal *moral*.

Cottard, un criminal, es perseguido por la policía. Ha tratado de suicidarse. Cuando estalla la peste, el desorden se instala en la ciudad. Cottard se alegra, porque el caos social va a permitirle escapar al castigo y proseguir sus «pequeños asuntos». Las guerras hacen salir de los escondrijos en que se ocultaba a una hez de población que se aprovecha del desorden para pescar en aguas revueltas. La guerra no mata nunca más que a los mejores; Péguy lo había dicho hacía mucho tiempo. Los arrivistas emboscados escapan a las garras de la justicia. Cottard no luchará contra la peste. Cosa extraña, no será víctima del contagio. Deseará que la peste continúe. A un ser como él, dice Tarrou, «que ha amado la peste en su corazón, no puedo comprenderle, debo perdonarle».

* * *

Tarrou representa un nuevo tipo de hombre en el universo de Camus [12]. Con él, el tema del mal moral, el que los hombres se infligen los unos a los otros, llega a su mayor profundidad. Hijo de un gran criminalista, Tarrou ha vivido su juventud en la inocencia:

> Cuando yo era joven, dice a Rieux, vivía con la idea de mi inocencia, es decir, sin ninguna idea. No soy de los atormentados; comencé como convenía. Todo me salía bien, estaba satisfecho de mi inteligencia, tenía éxito completo con las mujeres, y si alguna inquietud me acometía, pasaba como había venido (P, p. 260).

¿Cómo no pensar aquí en el joven Camus de *Noces*? Esta «inocencia» de que habla Tarrou es la misma que tenía la juventud

---

[12] Quiero recordar, sin embargo, que el joven Calígula decía que «la única manera de equivocarse era hacer sufrir a los otros». Cfr. *supra* n. 8.

de Argel y de Orán, que paseaba su alegría solar por las playas mediterráneas. También el joven Tarrou estaba satisfecho de su inteligencia: del mismo modo Camus, en *Noces,* zanjaba con serenidad los más hondos problemas del destino. En cuanto a las inquietudes, ya he dicho cómo la muerte, en *Noces,* no era más que un telón de fondo, una decoración austera que aumentaba la intensidad de la alegría sensible con la conciencia de su brevedad: las inquietudes pasaban como habían venido.

* * *

«Un día comencé a reflexionar —continúa Tarrou—. Ahora...» Camus comenzó a reflexionar cuando escribió el drama de *Caligula.* Pero este estadio de su pensamiento está aquí como olvidado. Diríase que pasa por encima de él para lanzarse, de un salto, al drama del sufrimiento de los demás en la guerra. Con Tarrou, que es aquí su portavoz, Camus adquiere conciencia de que los hombres no son «inocentes», porque pasan su tiempo haciéndose mal los unos a los otros.

Tarrou admiraba apasionadamente a su padre. Este le invita un día a asistir a la vista de una causa. Espera que su joven hijo, seducido por su elocuencia y maestría, seguirá sus huellas. Una especie de «conversión» se produce en el alma del adolescente. Mientras su padre pronuncia la requisitoria, el muchacho no tiene ojos más que para la víctima: la ve miserable, desmañada, débil. Instintivamente se pone de su parte. Cobra conciencia de lo que es una «*pena de muerte*». Esta iluminación, semejante a la de *Caligula,* pero referida a la muerte *de los demás,* esclarece estas palabras de Cristo: «No juzguéis».

Tarrou abandona la casa paterna. Ingresa en un partido que aspira a establecer una sociedad en que el hombre no sea ya enemigo del hombre. No quiere ser «un apestado», es decir, un

hombre que da la muerte o es cómplice de la muerte de los otros. Esta repudiación de la pena de muerte, infligida por motivos de justicia social o de política, es una de las obsesiones de Camus, una versión moderna del mito romántico del «criminal de corazón puro». Marion Delorme y Jean Valjean pasaron por esto.

* * *

Tarrou se entera un día de que, en el partido al que se ha afiliado, en nombre de un ideal futuro, se mata, se fusila, se encarcela, se asesina. Un día, asiste a una ejecución por fusilamiento: el horror del espectáculo le obsesiona, del mismo modo que obsesionaba a Dostoyevski la pena de muerte, a la que sólo escapó a duras penas. Tarrou abandona el partido. Este partido, que es ciertamente el partido comunista (Camus ha dicho su horror de Marx, uno de los malos genios de nuestro tiempo, según él), representa a todos los partidos políticos, sean los que sean, desde el momento en que, en nombre de una *ideología* encarcelan y matan. La ideología es uno de esos *mitos* que Camus condenaba ya en *Noces*.

El problema planteado aquí a Tarrou es el que Merleau-Ponty ha estudiado en su libro *Humanisme et terreur* [13]. Imposible pro-

---

[13] El punto de vista marxista es aquí característico. Puesto que es imposible evitar las violencias en cualquier gobierno, en lugar de tratar de camuflarlas piadosamente, estructuremos su teoría, esforcémonos por mirar de frente a la violencia, necesaria para la realización de la sociedad sin clases. En la ideología marxista, inspirada en este punto en Hegel, la lucha forma parte esencial del proceso de la historia. Merleau-Ponty es un marxista de opinión, pero no reconoce el marxismo auténtico en los diversos movimientos comunistas actuales. A. COCHIN, *Abstraction révolutionnaire et réalisme catholique*, col. *Jalons*, París, 1935, explica admirablemente cómo la ideología abstracta de 1789 se opone al «realismo» cris-

mover una política «humana» sin recurrir, de una manera u otra, a la violencia, a la coerción, al terror. Los que quieren conservar las «manos puras», en otras palabras, los políticos que no quieren «mancharse las manos», que no practican más que una moral de las «intenciones», conservarán quizá una conciencia intacta, pero no habrán hecho nada. Ya Péguy había dicho: «el kantismo tiene las manos puras, *porque no tiene manos*». Del mismo modo Anouilh, en *Antigone,* oponía a la rebelión de la heroína que dice «no» a los compromisos de la vida, la réplica brutal de Creonte, al afirmar que es fácil decir «no», que «eso es muy bonito», pero que, mientras tanto, es preciso que alguien «meta las manos en la masa», y que ésta no siempre es muy limpia. También Sartre, en *Les Mains sales,* pinta la angustia de Hugo, el intelectual idealista, que quiere «poner manos a la obra», pero que duda sin cesar ante el asesinato de Hoederer que le ordena el partido. Al fin, mata, pero no sabrá nunca si lo hizo en una crisis de celos o asumiendo conscientemente su responsabilidad política.

Vemos la profundidad de este drama. Lo volveremos a encontrar al hablar de Aldoux Huxley y de Simone Weil. Camus lo resuelve con el rehusamiento. No acepta «manchar sus manos» en la acción política; como Tarrou, cree que rehusar la enfeudación en cualquier partido bastará para librarle de ser un apestado.

* * *

Tarrou descubre muy pronto que, aun sin hacer política, no podemos evitar el hacer sufrir a los otros. El hecho mismo de

---

tiano del antiguo régimen. G. Marcel, por su parte, explica que la ideología actúa a la manera de un verdadero «cáncer». Véase su última obra *Les hommes contre l'humain,* París, 1951. Volveré sobre esta cuestión en el n.º IV, 3.

vivir, de respirar, de pensar, de obrar, lleva al hombre a hacer sufrir a sus semejantes. El admirable texto que voy a citar revela a qué profundidad nos lleva Camus:

> Con el tiempo, dijo Tarrou al doctor Rieux, he llegado a comprender que incluso aquellos que eran mejores que otros no podían evitar hoy el matar o el dejar de matar, porque esto formaba parte de la lógica en que vivían, *y que no podemos hacer un gesto en este mundo sin correr el peligro de hacer morir.* Sí, he seguido teniendo vergüenza, he aprendido que todos nosotros estábamos en la peste, he perdido la paz. Todavía hoy la busco, tratando de comprenderlos a todos y de no ser enemigo mortal de nadie. Lo único que sé es que es preciso hacer lo necesario para no seguir siendo un apestado, y que esto es lo único que puede hacernos esperar la paz o, a falta de ella, una buena muerte. Esto es lo que puede elevar a los hombres y, si no salvarlos, al menos hacerles el menor mal posible, e incluso, a veces, un poco de bien (P, p. 276-277).

Descubrir que no se puede hacer el menor gesto aquí abajo sin «correr el peligro de hacer morir» es una experiencia que está en el punto de partida de la santidad. Un texto de Bernanos nos lo muestra:

> —Nuestros pecados ocultos envenenan el aire que otros respiran, y cierto crimen, del que un miserable llevaba el germen sin saberlo, no habría madurado nunca sin este principio de corrupción.
>
> —Eso son locuras, responde la condesa al cura rural; simples locuras, sueños malsanos.
>
> —Lo creo, Señora, responde el cura; creo que si Dios nos diera una idea clara de la solidaridad que nos une los unos a los otros, en el bien como en el mal, no podríamos, en efecto, seguir viviendo (*Journal d'un curé de campagne*, p. 204).

Por su parte, Tarrou quiere llegar a ser santo, pero sin creer en Dios:

> —En suma, dijo Tarrou con sencillez, lo que me interesa es saber *cómo se hace uno santo.*

—Pero usted no cree en Dios, le responde Rieux.

—Justamente. ¿Puede uno ser santo sin Dios?, es el único problema concreto que me interesa actualmente.

Le Mythe de Sisyphe comenzaba con esta frase: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio, el suicidio» (p. 15). En 1947, Camus, por boca de Tarrou, pone en el lugar de este problema el de la santidad en el ateísmo. Que el pensamiento ha adquirido mayor profundidad es innegable. El autor de *La Peste* ha penetrado más allá de las apariencias; ha superado el plano de los actos externos. Ha descubierto que no sólo hay el asesinato del cuerpo, sino también el «asesinato espiritual», esa ley de lucha por la supervivencia del más apto, que caracteriza nuestros actos más secretos, nuestros menores gestos, nuestros más insignificantes pensamientos. Es, pues, necesario poner en el itinerario de Camus una segunda crisis, un segundo «camino de Damasco», el que le hizo recorrer la guerra. La dialéctica «amo-esclavo» no existe sólo en el plano político y económico, sino que domina también nuestros reflejos más instintivos. Verdad profunda, insoportable si no se puede esperar en Dios, porque sólo El, que «conoce los corazones», puede penetrar en nuestras profundidades abismales, evangelizar nuestras pasiones espontáneas, transformar nuestros reflejos egoístas en movimientos de caridad. Cambiar de rumbo, invertir los movimientos, he ahí lo que debe hacer el hombre que ha descubierto que es un apestado. La ley de la afirmación vital de la persona, esa ley que domina el mundo, debe ser sustituída por una ley de amor desinteresado. Si el proverbio antiguo dice: «lo que hace la dicha de unos hace la desgracia de otros», el proverbio nuevo debiera decir: «lo que hace la dicha de unos hace la dicha de los otros». Para ello sería preciso «disolver y volver a componer» nuestro ser interior; sería preciso quemarlo, para purificarlo, para transfigurarlo.

Tarrou decide ponerse «del lado de las víctimas». Desea que

exista, entre las «plagas» y «las víctimas», una tercera categoría de hombres, la de «los verdaderos médicos» (P, p. 278); sabe que no hay muchos de éstos, pero trabaja denodadamente en las formaciones sanitarias contra la propagación de la epidemia. En este empeño dejará la vida.

* * *

La muerte de Tarrou es la de un «santo» desesperado, la de un fiel de la religión de las *Bienaventuranzas* que no creyera en Jesús, el Salvador de los pequeños y de los humildes. Es en el momento en que la peste va a cesar, en el instante en que el pueblo de Orán se encuentra en el umbral de esta «tierra prometida laica» que es el retorno a la dicha sensible, cuando Tarrou, nuevo Moisés, pero un Moisés ateo, muere. Su muerte no tiene ningún sentido redentor; es, simplemente, el punto final; interrumpe brutalmente una obra que está haciéndose. Así lo dice un diálogo con Rieux, al principio de la enfermedad de Tarrou:

> —No tengo ganas de morir, y lucharé. Pero si la partida está perdida, *quiero hacer un buen fin.*
>
> —No, dijo Rieux. Para hacerse santo, *es preciso vivir.* Luche usted (P, p. 309).

La madre de Rieux vela a Tarrou durante su agonía:

> Tarrou estaba con la cabeza vuelta hacia Mme. Rieux. Contemplaba la pequeña sombra apelotonada cerca de él, sobre una silla, con las manos juntas sobre el regazo. La contemplaba con tanta intensidad que Mme. Rieux puso un dedo sobre sus labios y se levantó para apagar la lámpara de la cabecera. Pero, por detrás de las cortinas, la luz del día se filtraba rápidamente y, poco después, cuando los rasgos del enfermo emergieron de la oscuridad, Mme. Rieux pudo ver que la seguía mirando. Se inclinó hacia él, arregló su almohada y, al incorporarse, posó un instante su mano sobre los cabellos húmedos y enre-

> dados. Entonces oyó una voz apagada, venida de lejos, que le decía gracias *y que ahora todo estaba bien.* Cuando estuvo nuevamente sentada, Tarrou había cerrado los ojos, y su rostro agotado, a pesar de su boca cerrada, *parecía sonreír de nuevo* (P, p. 314).

¿Por qué este gesto maternal de posar la mano sobre los cabellos del hombre enfermo, como si éste hubiera vuelto a ser el niño acariciado por su madre, hace decir a Tarrou que «todo está bien»? ¿Por qué reaparece la sonrisa en su rostro? ¿Por qué contempla el enfermo, durante toda una noche, el rostro de una madre? Camus describe aquí una experiencia humana que, superando las categorías de «amo-esclavo», nos introduce en el seno de un amor totalmente desinteresado. Semejantes experiencias no son descritas *jamás* por Sartre. En términos de «problema» se explicarían fácilmente; serían reducidas a fenómenos catalogados. Pero, haciéndolo así, ¿daríamos cuenta de toda la riqueza de la experiencia misma? ¿Permaneceríamos fieles a su contenido? Gabriel Marcel diría que no. Y añadiría que esta muerte de Tarrou, pacificada por una madre terrestre, es «un misterio». Más allá de este afecto sensible y mortal, diría que el apaciguamiento de Tarrou no se explica si no se admite que, en este diálogo, a través de gestos humildes, llega a nosotros un amor trascendente, el de una Madre (el de la Virgen María, diría yo). En otros términos, si hay en la obra de Camus una falla, una hendidura por donde pudiera penetrar el misterio de la gracia, es en estas páginas donde hay que buscarla.

2. La religión de la dicha

No todos los personajes de *La Peste* se elevan, ni con mucho, a la altura de Tarrou. La multitud de Orán no reflexiona: su única religión es pasar la vida en una dicha momentánea. Hay también los cínicos, que se alegran de la peste; hay los «espec-

tadores puros», de los cuales nos ha dejado Duhamel, en *Le Club des Lyonnais,* una imagen sorprendente: este tipo de hombre está representado en el libro por el viejo asmático que cuenta eternamente sus guisantes.

Algunos se «convierten» a la *religión* de la dicha. Un personaje de *La Peste* encarna a un hombre «de buena voluntad» que busca la abnegación y el sacrificio. Es el periodista Rambert.

Rambert ha dejado en Francia a una mujer amada. Ha venido a Orán para un reportaje. No piensa en nada: su vida es dichosa, fácil, iluminada por uno de esos amores sencillos, sin complicaciones, que Camus ha descrito tan frecuentemente en sus obras. Rambert es, típicamente, el hombre moderno esbozado al hablar de *Noces.*

La peste sorprende a Rambert en Orán. Se ha declarado la cuarentena. La primera reacción del periodista es decir que «esta historia no le concierne», que las medidas adoptadas no van con él, «porque su caso es personal» (P, p. 100-101). Pero muy pronto descubre que, frente a tal desastre, ya no hay casos «personales», o más bien, que todos los casos son personales, pero están sumergidos por igual en el mismo destino, igualmente afrontados al muro que aprisiona a los enfermos de la peste. Rambert decide entonces huir clandestinamente. Lo hace en nombre de su «derecho a la dicha». El doctor Rieux, personaje principal del libro, *no desaprueba a Rambert:* nuevo rasgo que muestra hasta qué punto la dicha es el único «valor» reconocido por Camus. Ni siquiera el que sacrifica *su* propia dicha encuentra argumentos para condenar al que no la sacrifica, sino que trata de escurrir el bulto.

Rieux intenta, incluso, facilitar la huída de Rambert. Cuando éste le pregunta por qué le deja marchar, Rieux responde «que no lo sabe». No tiene ninguna objeción válida contra la exigencia de la dicha personal (P, p. 244).

En el último momento, cuando la huída de Rambert va a poder

realizarse, éste se queda, ofreciendo sus servicios a las organizaciones sanitarias de Tarrou. Sin embargo, no renuncia, como tampoco Camus, a su derecho a la dicha:

> El hombre es una idea, y una idea bien pobre a partir del momento en que se aparta del amor (P, p. 183);

pero ha descubierto

> que puede uno avergonzarse de ser dichoso *él solo* (P, p. 230).

«No hay por qué avergonzarse de ser dichoso», acababa de decirle Rieux, recogiendo así la frase de *Noces* (p. 23-24); nada merece «que uno se aparte de lo que ama», decía también. Y, sin embargo, Rambert, como Rieux, se aparta de su dicha, porque tendría que avergonzarse de ser dichoso él solo.

La actitud aquí descrita no es exactamente la de Tarrou. Este tenía la obsesión del *mal* que los hombres se hacen los unos a los otros. Rieux y Rambert, sin desinteresarse de la maldad humana, se ocupan sobre todo del *sufrimiento* del mundo. Se sienten devorados por el remordimiento al pensar que ellos pueden ser dichosos sin que los demás lo sean. Su sentimiento es el de la *solidaridad*, mientras que el de Tarrou era de *culpabilidad*.

* * *

Este sentido de la solidaridad, llevado hasta el sacrificio de la propia dicha en provecho de la de los otros, es una nueva categoría del pensamiento de Camus. Aquí se revela un nuevo ahondamiento en su itinerario. Responsabilidad por la dicha de los otros, tal es la preocupación esencial de Rieux. La grandeza del personaje está aquí: Rieux perderá a su amigo Tarrou, perderá a su mujer, que, inmediatamente antes de la epidemia, se había dirigido a Suiza. A pesar de las malas noticias sobre la salud de

su mujer, Rieux, que podría abandonar Orán (las medidas de la cuarentena no pueden tener fuerza de ley para él), se queda. Al fin del libro, sabe que su mujer ha muerto.

¿Cómo justificar esta actitud? No hay ninguna razón objetiva; el doctor no se cansa de repetir:

> Nada merece que uno se aparte de lo que ama. Y, sin embargo, también yo me aparto, *sin que pueda saber por qué*. Es un hecho; eso es todo, dice con lasitud (P, p. 230).

La única razón confesada es «*la honradez*». Esta honradez es característica del pensamiento de Camus en lo mejor que tiene. La vida de abnegación *no es heroísmo:* Rieux desconfía de las grandes palabras, teme que encubran uno de esos misticismos sanguinarios que pervierten al mundo moderno y lo lanzan a una aventura en que, en nombre de un «ideal», se mata al hombre. Rieux no es un héroe. Pero es honrado.

El término cristiano de «caridad» nos viene a los labios espontáneamente ante el sacrificio de Rieux. Pero Camus lo rechaza también. Prefiere el término de «*ternura*». El autor de *La Peste* ha escrito páginas conmovedoras sobre la ternura del hombre hacia el hombre, sobre su necesidad de volver a encontrar, de cuando en cuando, después de la lucha agotadora, «el semblante maravillado de la ternura». Gran hombre, el modesto empleado plantado en otro tiempo por su mujer, obsesionado por su inocente manía de escritor, encarna al hombre según el corazón de Camus, el verdadero luchador contra el mal. Asimismo, la madre del doctor, con su mirada que lo comprende todo, revela la honradez y la bondad que Camus desea en todos los hombres.

Rieux tampoco quiere que se hable de «*salvación*»: es «una palabra demasiado grande para mí», dice. Prefiere el término «salud»: la salud de los hombres, en otras palabras, la pequeña dicha de aquí abajo, he ahí un motivo suficiente para su acción. En fin,

versación con Tarrou, Rieux rehusa la palabra «*santidad*», sesiona a su amigo.

os pasajes dicen todo esto:

—Tiene usted razón, Rambert, y por nada del mundo quisiera yo apartarle de lo que va a hacer (*huir*), pues me parece justo y bueno. Sin embargo, es preciso que se lo diga: no se trata de heroísmo en todo esto. Se trata de honradez. Es una idea que puede hacer reír, pero el único medio de luchar contra la peste es la honradez.

—¿Qué es la honradez?, dijo Rambert, poniéndose repentinamente serio.

—No sé lo que es *en general*. Pero, en mi caso, sé que *consiste en ejercer mi oficio* (P, p. 183-184).

La salvación del hombre es una palabra demasiado grande para mí. Yo no voy tan lejos. Es su salud la que me interesa, su salud en primer lugar (P, p. 241).

Salud, honradez, ternura, tales son los semblantes de la religión de la dicha en Camus. Esta es presentada en términos ensordinados, con esa modestia, ese miedo de ser engañado, ese amor a las humildes dichas del hombre que resuena tan profundamente en *La Peste*.

Este rehusamiento de razones objetivas es tanto más paradójico cuanto que Rieux sabe que la victoria sobre la peste nunca es más que momentánea, provisional. Mientras que la multitud se abandona a la alegría de la liberación, Rieux piensa que, un día, volverá la peste; ante «la inocencia» de esta multitud,

Escuchando los gritos de alegría que subían de la ciudad, Rieux recordaba que esta alegría estaba siempre amenazada. Porque sabía lo que esta multitud alegre ignoraba, y que puede leerse en los libros, que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer durante decenas de años dormido en los muebles y en la ropa, que espera pacientemente en las habitaciones, en los sótanos, en los baúles, en los pañuelos y en los papeles, y que quizá llegaría un día en que, para desgracia y enseñanza de los hombres, la peste des-

pertaría otra vez a sus ratas y las enviaría a morir *en una ciudad dichosa* (P, p. 337).

Estas líneas finales recuerdan el tema del absurdo: las guerras vuelven a comenzar siempre, las enfermedades, el sufrimiento de los inocentes, la maldad del hombre para el hombre continuarán sin tregua su ciclo de pesadilla.

La única cosa que se puede hacer es recomenzar la lucha, como Sísifo. Pero la frase «es preciso imaginarse a Sísifo dichoso» ha cobrado aquí un sentido diferente: hay hombres, y son los mejores, que sacrifican su dicha personal por la de los otros. Aceptan ser Sísifos desdichados, a fin de que los demás hombres conozcan la dicha. Cuando Rieux, al día siguiente de la muerte de Tarrou, se entera del fallecimiento de su mujer, su dolor llora silenciosamente:

> Rieux sentía claramente que esta vez se trataba de la derrota definitiva, la que pone fin a las guerras *y hace de la paz misma un sufrimiento sin curación*. El doctor no sabía si, al fin, Tarrou había encontrado la paz, pero, en este momento al menos, creía saber *que jamás habría ya paz posible para sí mismo*; del mismo modo que no hay armisticio para una madre a quien le han matado el hijo, ni para el hombre que entierra a su amigo... El doctor callaba. Después dijo a su madre que no llorase, que él lo esperaba, pero que era, a pesar de todo, difícil. Al decir esto, sabía, simplemente, que su sufrimiento era sin sorpresa. Desde hacía meses y desde hacía dos días, *era el mismo dolor continuado* (P, p. 316-319).

Tarrou era un «mártir» de la *culpabilidad;* Rieux lo es de la *solidaridad* en el dolor de los otros. Los dos viven una especie de cruz sin Cristo. Son «mártires laicos» de la «religión de la dicha». Diríase, escribe A. Rousseaux, que Camus pide al corazón del hombre seguridades que teme no encontrar en las perspectivas del espíritu» (*Litt. XX^e siècle,* t. III, p. 103).

3. El martirio de los «Justos».

Otra obra de Camus, *Les Justes* (1949), describe a «estos mártires» de la religión de la dicha. Los personajes del drama forman parte de una organización revolucionaria que prepara el asesinato del gran duque de Rusia. Tarrou se negaba a colaborar con «el partido», porque éste, en nombre de un «ideal», mataba hombres. En *Les Justes,* Camus sigue igualmente desconfiado frente a las «ideologías» políticas; el único personaje que muestra una «fe» total en «la idea», Stephan, no tiene, evidentemente, la simpatía del autor. No es «un justo». Los demás, en grados diversos, dudan de la legitimidad del terrorismo:

> Yo, gritó Kaliayef, amo a los que viven hoy en la misma tierra que yo, y a ellos dirijo mis saludos. Por ellos lucho, y por ellos consiento en morir. Por una ciudad lejana, *de la que no estoy seguro,* no iré a golpear el rostro de mis hermanos. No iré a aumentar la injusticia viva por una justicia muerta (J, p. 77).

Este grito de Kaliayef hubiera podido ser lanzado por Tarrou. Es tanto más conmovedor cuanto que Kaliayef, enamorado de la vida, amigo de cantar y de reír como un niño, «que se perece por conocer la ternura de una mujer» (J, p. 105), siente *que no tiene derecho a buscar su dicha personal* mientras los demás hombres estén sumidos en la injusticia y el dolor:

> —Hay demasiada sangre, le dice Dora, demasiada dureza y violencia. Los que aman verdaderamente la justicia no tienen derecho al amor. Están erguidos, como lo estoy yo, con la cabeza levantada y los ojos fijos. ¿Qué vendría a hacer el amor en esos corazones orgullosos? —El amor doblega suavemente las cabezas, Yanek. Pero nosotros tenemos la nuca rígida... ¡Ah! Yanek, si se pudiera olvidar, aunque sólo fuese una hora, la atroz miseria de este mundo y dejarse llevar por fin. Una sola y pequeña hora de egoísmo, ¿puedes imaginártelo?

—Sí, Dora, eso se llama ternura... Calla. Mi corazón no me habla más que de ti. Pero dentro de un momento (*cuando ha de lanzar la bomba*), yo no debería temblar (J, p. 101, 102, 106).

Como Rieux, Kaliayef y Dora no pueden abandonarse a la «ternura». Hacer esto antes de que el mundo sea «justo», sería un crimen. Por otra parte, hay que cometer otro crimen para asesinar al gran duque y provocar la revolución que debe crear una ciudad armoniosa.

Los «justos» son así descuartizados, desgarrados entre dos «imposibles»: sacrificando su dicha, como Rieux, rehusando «golpear el rostro de su hermano por una ciudad lejana de la que no están seguros», como Tarrou, son semejantes a los mártires:

—El verano, Yanek, ¿recuerdas?, dijo Dora. Pero no, es el invierno eterno. Nosotros no somos de este mundo; nosotros somos justos. Hay un calor que no es para nosotros. ¡Ah, piedad para los justos!

—Sí, esa es nuestra suerte, responde Kaliayef; el amor es imposible (J, p. 107).

Kaliayef, que ha retrocedido una vez ante el atentado, porque los hijos del gran duque estaban en la calesa con su padre, lanzará la bomba dos días después y matará al déspota. Ha superado sus escrúpulos:

Mata a un inocente, aunque sabe que no hay dicha en el odio. Todo este mal; todo este mal, *en mí* y en los otros. ¡El asesinato, la cobardía, la injusticia! (J, p. 100).

Kaliayef siente entonces que la única cosa que puede justificar su «crimen» no es «la idea», en la que él no cree, sino la muerte, su propia muerte:

¡Matamos para construir un mundo en que nadie volverá a matar! Aceptamos ser criminales para que la tierra se cubra al fin de inocentes... De noche, me revuelvo a veces sobre mi jergón de buhonero. Un pensamiento me atormenta: ellos (*la organización revolucionaria*) nos han convertido en asesinos. Pero, al mismo tiempo, pienso

> que voy a morir, y entonces mi corazón se tranquiliza. Sonrío, y vuelvo a dormir como un niño... Entre el atentado y el cadalso hay una eternidad, la única, quizá, para el hombre... Ir al atentado y después al cadalso es dar dos veces la vida. Pagamos más de lo que debemos... Sí, morimos dos veces... Nadie puede reprocharnos nada. *Ahora estoy seguro de mí* (J, p. 41, 43, 44-45).

Condenado a la horca, Kaliayef se niega a pedir gracia. Rechaza a la gran duquesa, que quiere «convertirle». Morirá pidiendo a la muerte la paz que buscaba Tarrou. Esperar en Dios, rezar, sería traicionar, porque sería negarse a asumir *solo* el crimen político y su «redención»; sería abandonar la causa revolucionaria y, al mismo tiempo, renunciar a infligirse a sí mismo el único dolor que da la paz.

En la muerte, Kaliayef se sentirá unido a Dora:

> ¿No se puede imaginar que dos seres, renunciando a toda alegría, se amen en el dolor, sin poder darse otra cita que la del dolor? ¿No se puede imaginar que la misma cuerda una entonces a estos dos seres? (J, p. 150).

Este «amor terrible» impulsará a Dora a lanzar la segunda bomba; espera unirse con Kaliayef, en el seno de la muerte, que también ella recibirá en el cadalso. De esta manera, el tema de la dicha sensible, que es preciso abandonar para los otros, y el del «mal» que se hace a los otros por una justicia futura, se unen en una muerte que rescata.

El tema de la dicha recibe aquí una última promoción. Kaliayef, que junta en sí mismo los más bellos aspectos de Rieux y de Tarrou, encuentra, más allá del placer terrestre, una especie de dicha terrible, de amor «invernal» que le une a sus hermanos. Henos aquí lejos de la alegría solar, estival, cantada en *Noces*. Camus intenta, en *Les Justes*, una *transfiguración* laica de la religión de la dicha.

4. El hombre rebelado (1951)

El último libro de Camus está en la línea del *Mythe de Sisyphe;* pero, superando este primer ensayo, muestra que hemos tenido razón al no ponerlo *en el centro* de su obra. El razonamiento absurdo supone, en efecto, la rebelión ante la absurdez del mundo; la rebelión, a su vez, implica la afirmación de un valor objetivo, porque «no puedo dudar de mi grito y me veo obligado, al menos, a creer en mi protesta» (HR, p. 21); la «primera y única evidencia que... se presenta así, en el interior de la experiencia del absurdo, es la rebelión» (*ibid.*).

Todo el razonamiento del autor tiende a mostrar que la verdadera rebelión supone una «naturaleza humana» que es preciso respetar, una fraternidad terrestre que es preciso defender, un límite que no debe ser nunca traspasado: el que mata a otro hombre, porque cree que debe suprimir a un tirano, no puede justificarse más que aceptando él mismo la muerte como castigo; así da testimonio de ese respeto del hombre por el hombre, que la revolución nihilista desprecia en nombre de un porvenir histórico divinizado. La grandísima importancia atribuída por Camus al tipo humano que ha descrito en *Les Justes* se comprueba en este poderoso libro (cfr. págs. 206-215, 348, 353, 365-367, así como la introducción y la conclusión). El lugar central de aquellos a quienes hemos llamado los «mártires de la religión de la dicha» se manifiesta de nuevo en estos textos. *L'homme révolté* es una larga explicación, por una encuesta metafísica, histórica y artística, de los personajes de Tarrou, Rieux y Kaliayef.

El drama del siglo XX, según Camus, consiste en que la rebelión se ha hecho *revolución.* Después del asesinato del rey (HR, p. 143-167) y del asesinato de Dios (HR, p. 168-186), el hombre está solo en el mundo. Nada tiene ya sentido. La tentación del nihilismo aparece entonces, bajo la forma del terrorismo

individual (HR, p. 187-205, 216-221), o del terrorismo estatal, en el fascismo (HR, p. 221-232), que es terror irracional, o en el comunismo, en forma de terror racional (HR, p. 233-302). Pocas veces se han escrito páginas tan fuertes para desenmascarar las ideologías pseudocientíficas que, bajo el nombre de historia absoluta, menosprecian y destruyen sistemáticamente a la humanidad en aras de un ilusorio paraíso futuro.

Estas páginas son inolvidables. Dan testimonio de una voluntad y de una lealtad raras en este siglo. Camus alcanza en ellas una madurez de pensamiento, un vigor de expresión, una riqueza de razonamiento y de información que le sitúan en la primera línea de los ensayistas actuales. Descubrimos, una vez más, el odio radical del autor de *La Peste* a esas ideologías en cuyo nombre se mata y se asesina. No hay una sola línea de estos capítulos que un cristiano pudiera negarse a firmar. Camus se ha elevado aquí muy por encima de los laboriosos teoremas de Sartre en *Le diable et le bon Dieu*. Nos confirma en nuestro pensamiento de que sus protagonistas predilectos son Tarrou, mártir de la santidad laica, Rieux, mártir de la religión de la dicha, y Kaliayef, mártir de la religión de la rebelión.

* * *

No considero útil tratar en detalle de las páginas que entran en el terreno político y social. La cuestión que debe retener nuestro interés es la del silencio de Dios. En este punto, el ateísmo de Camus permanece íntegro. Por lo demás, son raros los pasajes que abordan la cuestión (HR, p. 34, 143, 274, 278, 354, 374), nueva prueba de que el problema de Dios está definitivamente resuelto en sentido negativo.

Volvemos a encontrar aquí la misma oposición, un poco maciza, entre el mundo de la fe y el de la rebelión, entre el mundo

de lo sagrado, de la gracia, y el de la libertad y la justicia. En un universo sagrado, escribe Camus, no hay lugar para la rebelión, porque allí no hay más que respuestas divinas; la «consigna» no es, pues, de rebeldía contra la justicia, sino «de acción de gracias»; donde no hay más que «respuestas» divinas, tampoco puede haber más que «comentarios» (HR, p. 34, 143).

La fe no es más que tinieblas: los primeros cristianos esperaron la parusía; como ésta tardaba, se organizaron en Iglesia, con una fe, con dogmas, y, muy pronto, en un organismo espiritual que aspiraba al poder temporal; recogiendo aquí las ideas de Simone Weil (HR, p. 369-370), Camus piensa que, si el cristianismo hubiera conservado los valores de «mediación» entre el universo y el hombre, que le venían de la herencia griega, si, en otros términos, el cristianismo no hubiera cedido a la tentación judía de imponerse mediante un organismo teocrático, hubiera podido ser una esperanza humana valedera. Pero no ha sido así; sin que lo diga nunca explícitamente, para Camus la Iglesia desempeñará muy pronto un papel análogo al de los Estados, que, divinizándose a sí mismos, oprimen y desprecian al hombre concreto, que vive al día su esperanza de dicha y su rebelión fraternal contra la muerte. El ensayo de Jean Grenier sobre *L'esprit de l'orthodoxie,* publicado en 1935, selló profundamente el espíritu del joven Camus: la ortodoxia implicaría una «fe muerta» en lugar de la «razón», el sometimiento al «poder temporal» de la Iglesia en vez de la inteligencia libre (HR, p. 274). El influjo de Grenier, ya señalado, vuelve a encontrarse aquí.

En otros términos, es siempre la Iglesia, en cuanto que se ve comprometida por la Inquisición y sus variantes pasadas y presentes, lo que constituye la piedra de tropiezo para Camus ante el cristianismo. El autor de *La Peste* subraya que las mentiras de los estados totalitarios superan a las que él atribuye al poder temporal de la Iglesia (HR, p. 291-292). Parece distinguir incluso

entre «religión y política», cuando escribe: «La política no es la religión, o, en tal caso, es Inquisición» (HR, p. 373). La desgracia es que Camus parece incapaz de ver en la Iglesia otra cosa que no sean sus compromisos con las potencias temporales.

Queda la fe desnuda: Camus la rechaza también, en virtud de ese «racionalismo» que ya conocemos y que, por lo demás, él distingue del racionalismo absoluto de un Hegel o de un Marx. La fe es tinieblas; la expectación del Reino se refiere a una realidad del más allá, incontrolable para el espíritu mediterráneo, al cual Camus declara pertenecer: «El sufrimiento gasta la esperanza y la fe», escribe (HR, p. 374). No concibe que la oscuridad de la fe pueda estar entreverada de claroscuros, que pueda ser visitada, en el seno de la noche de los sentidos y del espíritu, por la presencia de Dios.

Lo mismo si la religión permanece en el plano de la fe pura, por ejemplo en la doctrina de «no violencia», que si se organiza en Iglesia temporal, siempre desemboca en la pasividad del hombre o, por el contrario, en una empresa de divinización que, a la larga, se convierte en opresión y desprecio de la humanidad.

Camus intenta trazar entonces, entre el ideal del «Yogui y del Comisario», ilustrado anteriormente por Koestler, un camino cimero, una arista vertiginosamente abrupta, sobre la que caminaría la rebelión. Toda divinización del hombre, por la historia o por la religión, es pasividad o asesinato (HR, p. 377). A pesar de la extensión del cáncer revolucionario, «el pensamiento de mediodía», iluminado por el sol austero del Mediterráneo, debe oponerse al «pensamiento de medianoche», que busca, en la fe oscura o en la catástrofe mundial, el establecimiento de una sociedad perfecta, en que el hombre sería Dios (HR, p. 343 ss.). A pesar del inminente peligro que amenaza al mundo, es preciso «apostar» por el renacimiento de la verdadera rebelión (HR, p. 305) y de la dicha (HR, p. 352). La verdadera rebelión, que nace de abajo y no de

arriba (HR, p. 368), debe construir pacientemente una fraternidad siempre amenazada. El verdadero fruto de la rebelión no es, pues, la revolución marxista, sino, por ejemplo, la organización sindical, que, naturalmente, los totalitarismos se esfuerzan por destruir. La fraternidad de los humillados, la dicha humilde de las aldeas, los pobres amores terrenales, son algunos rasgos de esta «naturaleza humana» que el hombre rebelado está obligado a defender.

Indudablemente, siempre morirán niños inocentes (HR, p. 374); indudablemente también, los hombres adultos no son «inocentes», sino culpables, como Tarrou lo comprendió un día. Pero la filosofía del hombre rebelado aspira siquiera a una «culpabilidad razonable» (HR, p. 22), rehusando el asesinato científico convertido en tesis por los totalitarismos. Al fin y al cabo, a lo que hay que aspirar no es a la totalidad, sino a la unidad, en el respeto de cada uno.

* * *

«Cómo vivir sin la gracia, es el problema que domina el siglo XX», escribe Camus (HR, p. 178): esta frase clave, ya pronunciada, en otros términos, por Tarrou, se explica mejor ahora: cómo «vivir» significa cómo evitar, después del abandono de lo «sagrado», la caída en la abominable revolución que mata y asesina.

La respuesta de Camus está comprendida en esta sencilla línea: *La verdadera generosidad para con el futuro consiste en dárselo todo al presente* (HR, p. 376). Los que no dan nada «al presente», sino que lo sacrifican todo a un «futuro» divino, son los revolucionarios y los hombres religiosos. En la misma medida en que es necesario aprobar a Camus cuando desenmascara la orgullosa mentira revolucionaria, es preciso asombrarse de que atribuya a los cristianos el mismo desprecio «del presente» en provecho de una pasiva expectación de un «futuro» divino. Sucede exactamente lo

contrario: que, precisamente en nombre de su amor a Dios, en virtud del amor de Dios a él, el cristiano debe mostrar que su «verdadera generosidad para con el futuro consiste en dárselo todo al presente». Si esta frase resume, como yo creo, todo el libro, un cristiano *debe* aprobar lo esencial del pensamiento de Camus en este punto. Los compromisos temporales de la Iglesia son, quizá, males inevitables; no es éste el lugar para discutirlos. Pero esos compromisos no justifican nunca la pasividad de demasiados cristianos ante el mal del mundo. La primera virtud cristiana es la CARIDAD; ésta se dirige ante todo a nuestros semejantes; y no implica sólo los bienes sobrenaturales que debemos merecer para ellos, sino también esos bienes temporales de los que debemos despojarnos a fin de que nuestros semejantes vivan de ellos. Como dice André Rousseaux (*Figaro littéraire*, 17 de noviembre de 1951), el cristiano puede y debe participar en la «rebelión», porque el pecado del mundo debe ser combatido. Yo añadiría que, al crearnos, Dios creó nuestra libertad, y, al santificarnos, nos impone la responsabilidad de la santificación del mundo. ¿Quién no conoce las palabras de Ruysbroeck, cuando dice que si, en medio de un éxtasis, oyera el lamento de un pobre, abandonaría su contemplación de Dios para acudir en ayuda del mendigo?

En realidad, yo no veo cómo la fe en una salvación sobrenatural puede embotar el filo de la protesta que debe elevar todo cristiano. La fe se contenta con añadir a esta caridad humana *una dimensión nueva*, la de la encarnación de Dios. Entonces da un sentido al «sufrimiento de los niños». Pero este sentido no justifica, sino todo lo contrario, que abandonemos la lucha en este mundo, por todos los medios, contra la enfermedad y la muerte.

Lo que falta al Camus de *L'homme révolté* es ver, más allá de los pecados de los cristianos de Iglesia, la fe, el testimonio de los santos, *que son también de Iglesia:* éstos pueden aceptar perfectamente la lucha por esos «universales concretos» que Camus

opone a los universales «abstractos», que, so color de raza, de partido, de clase, destruyen al hombre. Los santos han aceptado esta lucha. Están al lado de aquellos a los que Camus llama los «rebelados». El hecho de que el cristiano no acepte nunca que se llame «rebelión» a lo que es lucha contra el mal en nombre de Cristo y por Cristo se debe a que su fe le enseña que el secreto final es el amor. El amor no significa, que yo sepa, dimisión, abandono, sino ardor, fervor, inmensa energía que levanta las montañas de la miseria terrestre para transfigurarlas en Dios.

El hombre tiene necesidad de algo más que la dicha sensible, y esto, que le es dado por la fe, Camus lo descuida. Si examinara más atentamente el rostro del hombre al que quiere salvar, vería en él la necesidad de Dios. Entonces aprendería que la caridad salva *al cuerpo y al alma*. Y que, si la expectación de la fe es larga, en cambio sugiere, ordena el heroísmo de la caridad; y que no es tiniebla opaca, sino vislumbre, nube luminosa, claroscuro, en el seno de nuestros dolores.

IV. EL DIALOGO ENTRE CAMUS Y LOS CRISTIANOS

1. Incredulidad y silencio de Dios

Partiendo del *romanticismo* de la dicha sensible, Camus se orienta, a través de una crisis de rebelión contra el absurdo, hacia una *religión* de la dicha que impone a sus fieles una especie de martirio. Centrada inicialmente en la inquietud individual, la obra de Camus se abre progresivamente a la desgracia del mundo; cobra un acento de lealtad casi impersonal, que impone respeto. Violentamente antirreligiosa al principio, la obra camusiana se torna más serena; desinteresándose cada vez más de «la ideología» cristiana, Camus nos exhorta con fervor a encuadrarnos en la lucha por el «universal concreto», contra la injusticia y la violencia.

No es «la peste» lo que está en el origen de la incredulidad del autor de *Noces*, sino su racionalismo, su negativa a creer en Dios porque la fe implicaría una desvalorización de la vida. Esta conclusión es capital: Camus no ha estado preocupado nunca seriamente por el problema de Dios: su incredulidad es un punto de partida, una negativa previa.

La generación Gide-Claudel está obsesionada por la *idea de la salvación;* la de Malraux oscila entre el deseo de la dicha y la obsesión de la salvación. En Camus, la opción en favor de la dicha es exclusiva; realizada en el punto de partida, se mantiene hasta el fin; es en el interior del tema de la dicha donde se realiza una promoción religiosa. El hombre debe sacrificar su dicha personal para tratar de darla a los otros; al mismo tiempo, le es imposible realizar nada sin hacer violencia a los otros, sin matarlos: Rieux y Tarrou representan cada uno un polo de esta antinomia; Kaliayef y Dora unen en sí el sentimiento de la solidaridad, de Rieux, y el de la culpabilidad, de Tarrou; esperan «rescatarse» del mal que han hecho, ofreciéndose a la muerte.

Camus ignora la religión cristiana; tampoco es un filósofo. Su incredulidad está en el punto de fusión de la ignorancia religiosa y del resentimiento. Pero la lealtad de su lógica le lleva a dar a la muerte de los «justos» un valor redentor. En consecuencia, plantea al cristiano una serie de cuestiones que es preciso tratar de resolver. Esta respuesta cristiana debe ser una prolongación de la problemática camusiana y, al mismo tiempo, iluminarla desde arriba.

2. La «revolución temporal» para la «salvación eterna»

Hay que hacer, decía Péguy, una «revolución temporal», para la «salvación eterna» de la humanidad. No se puede dejar a los hombres en el «infierno» de la «miseria». Es necesario hacerles

franquear el umbral que les separa de la «pobreza», la cual es un purgatorio. *Fuí mendigo y me recibisteis, tuve sed y me disteis de beber, tuve hambre y me disteis de comer, estaba desnudo y me vestisteis,* decía Jesús, porque «*lo que hicisteis al más pequeño de los míos, a mí me lo hicisteis*». «El que dice que ama a Dios, afirma San Juan, *y no ama a su hermano, es un mentiroso, porque ¿cómo puede decir que ama a Dios, a quien no ve, si no ama a su hermano, a quien ve?*»

Estas palabras son de una sencillez aplastante. Imposible sustraerse a ellas. El cristiano debe estar presente en todos los esfuerzos de la ciudad temporal, cuando ésta trata de construir un mundo más humano. No puede resignarse nunca «al sufrimiento de los otros». Sabe mejor que nadie que la causa fundamental del sufrimiento del mundo es *el pecado*. No sólo el pecado de Adán, que introdujo la muerte en el mundo, sino también sus propios pecados cotidianos. Sabe que las guerras, las revoluciones sociales, los motines, las sublevaciones de pueblos desesperados, provienen de los pecados colectivos de las naciones: las regiones donde reina una especie de feudalismo que da a unos cuantos la posesión de inmensos territorios, son tierras de injusticia; si China ha visto realizarse «la más grande reforma de su historia» en el cuadro de una ideología atea, la culpa ha sido de la incuria de los gobiernos democráticos; si el Kuomintang no pudo realizar esta reforma, fué porque estaba corrompido; y también porque la guerra con el Japón entorpeció sus primeros esfuerzos sociales; si el Japón hizo la guerra, fué porque se ahogaba en sus islas superpobladas; hizo la guerra porque la *Commonwealth* le impedía prácticamente la inmigración a Australia, ese *continente* que podría alimentar a millones de hombres.

El pecado de las naciones es también el pecado de los individuos. Nuestros malos pensamientos envenenan el aire. La cadena

de nuestros actos se prolonga hasta el infinito. Nosotros mismos somos víctimas antes de convertirnos en verdugos, en apestados.

En *La hora veinticinco,* el mal ha alcanzado las dimensiones del globo, hasta el punto de que nadie podría decir dónde está la raíz envenenada que sería necesario arrancar; y, sin embargo, este mal viene de la estupidez, de la maldad de los hombres. Uno de los sentidos de *La Peste* era, como ya he dicho, la maldad del hombre para el hombre. Contra este tipo de peste, todos los hombres deben unirse. El cristiano sabe, mejor aún que Tarrou, hasta qué punto es responsable de ella. Sabe también hasta qué punto se haría mejor el mundo si él viviera su religión con auténtica santidad. El ejemplo de santos como Francisco de Asís, Vicente de Paúl, Teresita del Niño Jesús, lo pone de manifiesto. Sus milagros permiten vislumbrar lo que llega a ser la gracia cuando se la toma en serio; salva al alma, pero también al cuerpo. Los milagros operados por los restos del P. Charbel, por ejemplo, son tan importantes para la salvación del mundo como las reformas sociales más urgentes.

* * *

Es preciso que la santidad se encarne en las estructuras temporales. Aquí comienza el drama. La Iglesia, que es santa en su estructura divina, es también humana, porque la salvación del mundo ha sido puesta en las manos de hombres que tienen necesidad de ser cotidianamente rescatados de sus pecados. Aunque sea trascendente al tiempo por su esencial mensaje de resurrección, la Iglesia debe esforzarse también por cristianizar las formas sucesivas que revisten las sociedades humanas. ¡Qué grave es la tentación de instalarse en un estado de cosas adquirido desde hace cierto tiempo! ¡Cuánto más peligrosa aún es la tentación de

servirse de medios temporales para obligar al mundo a proteger a la Iglesia, o utilizar los medios espirituales para obtener una ventaja temporal! La «cristiandad» de la Edad Media fué una cosa hermosa. Pero ¡qué peligro para los cristianos soñar con su restauración! Inversamente, ¡qué libertad disfruta una Iglesia separada del Estado!, pero también ¡qué grande es el peligro de ver constituirse dos órdenes separados, el de una sociedad puramente espiritual y el de un orden puramente profano!

La Iglesia debe «mancharse las manos»; debe vivir en el mundo, pero sin ser *del* mundo. Lo que Camus exige a los cristianos es una religión libre de toda aleación terrestre, una presencia leal en los esfuerzos sociales y políticos. Nunca se comprenderá bien el escándalo que a los ojos de millones de incrédulos sinceros constituye la Inquisición, la del pasado, y también sus modernas secuelas. Los cristianos deben, ahora más que nunca, dar testimomonio de que su fe no es una *ideología*, un mito social, político o económico. No deben mezclar las esperanzas del más allá con sus esfuerzos temporales. Un cristianismo de catacumba, centrado en la esperanza pascual de la resurrección, en una alegría de resucitado, tal es su *testimonio;* una colaboración leal con todas las fuerzas de la justicia en este mundo, tal es su *deber* concreto.

No quiero recordar aquí las *Encíclicas* pontificias sino para pedir que se las lea y se las ponga en práctica. «La gran desgracia de la Iglesia en el siglo XIX, decía Pío XI llorando, es que haya perdido a la clase obrera». Los cristianos tienen también «citas» en la tierra; yo diría incluso que sus únicas «citas» son aquí, porque es en el amor de los hombres donde practican el amor de Dios. Su fe es en esto más exigente aún que la «religión» de Camus, porque no les pide sólo una filantropía puramente humana, sino un testimonio de amor sobrenatural. Cuando los cristianos trabajan para el perfeccionamiento social, es preciso que se transparente en su amor *el amor mismo de Dios,* el que Jesús procla-

maba cuando lanzaba al mundo el mensaje de las *Bienaventuranzas*. Si, *materialmente*, sus gestos son los mismos, la *luz* que los ilumina es sobrenatural. Si el mundo viera que el amor de los cristianos por los demás, que su sacrificio por los hombres, *salva más profundamente* a sus hermanos humanos, entonces indudablemente se volvería más gustoso hacia la *fuente* de este amor, el mensaje pascual.

* * *

Conviene, sin embargo, no hacerse ilusiones: el crecimiento de la santidad en el mundo provoca, por reacción, un recrudecimiento de las potencias del mal, porque Satán es aquí «el enemigo». He ahí por qué la marea demoníaca que parece sumergir al mundo actual no es, quizá, más que el reverso de un misterioso aumento de la vida sobrenatural en la Iglesia. *Pero el deber de la caridad sobrenatural subsiste por completo.* Es preciso aceptar la mano que Rieux tendía a Paneloux, la que Camus tendía a los cristianos en su conferencia de 1946. Los mejores cristianos lo saben. Péguy tiene razón: es preciso hacer una revolución temporal para la salvación eterna de la humanidad. Sólo cuando los hombres tengan «ese mínimum de comodidad necesario para la práctica de la virtud», de que hablaba Santo Tomás, podrán los cristianos anunciar el Evangelio sin remordimientos. Tanto peor si este «mínimum» de comodidad incita a los hombres que lo buscan a transformarlo en un «máximum»: Esto no impidió a Cristo multiplicar los panes.

Indudablemente, aquí aparece un nuevo drama, una encrucijada, definitiva esta vez: el cristiano sabe que jamás se podrá establecer en este mundo una ciudad totalmente armoniosa. Sabe incluso que, prácticamente, si no existiera el sufrimiento para plantar la bandera de Dios en la ciudadela bien murada de nues-

tros confortables egoísmos [14], los hombres no se volverían a Dios. Toda la historia de Israel es prueba de ello: fué necesaria la cautividad de Babilonia para que pudiera ser oída la voz de los profetas, que decían que Dios era mucho más que un pedazo de pan, mucho más que un reino terrestre, que una potencia política, que un placer carnal. Dios es «lo único necesario», antes, durante y después de la peste. El cristiano sabe que, si tiene que esperar a que todos los hombres hayan pasado de la miseria a la pobreza, del infierno al purgatorio, para predicar el Evangelio de Dios, el mensaje de salvación no será predicado nunca, porque «pobres, decía Jesús, los tendréis siempre entre vosotros».

Pero esto no impide que, al mismo tiempo que se *da testimonio* de la primacía de Jesucristo en la propia vida y en las propias obras, se deba también *hacer* lo imposible para dar a los hombres una vida dichosa. La revolución temporal y la salvación eterna deben cumplirse al mismo tiempo. *Ora et labora,* reza y trabaja, decía San Benito. Es preciso luchar, como si todo dependiera de nosotros, y ponerse de rodillas, como si todo dependiera de Dios.

* * *

Sería inútil esperar que todos los cristianos, en todas las partes y siempre, manifiesten a la faz del mundo que es así como viven. Las «clases medias de la salvación» forman la mayoría en la Iglesia, porque lo son también en la humanidad. El testimonio cristiano queda a veces tan oscurecido, que es necesaria una adivinación casi milagrosa para descubrirlo. Fueron los pecados de

---

[14] Aconsejo vivamente la lectura de C. S. LEWIS, *Le problème de la souffrance,* París, 1951, 212 págs., que me parece uno de los escritos más luminosos sobre ese difícil problema. El pasaje a que me refiero está desarrollado en las págs. 123 y siguientes.

los cristianos los que provocaron la desunión de las Iglesias. Si, actualmente, el resurgimiento cristiano late en todas las confesiones, dista mucho de irradiar a la faz del mundo con la potencia de Dios. Puede decirse, incluso, que nunca llegará a irradiar de esta manera, porque el Dios de los cristianos es un Dios oculto. Los que han nacido fuera de la Iglesia no siempre alcanzan a ver ese «signo» levantado como un estandarte en medio de las naciones. Sólo una gracia extraordinaria de Dios, por ejemplo en la persona de un santo, podría manifestárselo.

Es, pues, inevitable que muchos ignoren el mensaje sin que pueda considerárseles culpables. El motivo último del antiteísmo de Camus es el secreto de Dios; ningún cristiano puede osar reprochárselo, porque sabe que «también él, tantas veces, ha rechazado a Dios»: *pero a un Dios al que conocía,* mientras que tantos hijos del siglo rechazan a un Dios que no conocen, porque muchas veces los «hijos de la luz» se contentan con decir «Señor, Señor», mientras que en su vida presentan una verdadera caricatura de Dios, pues su creencia es un «ateísmo práctico» [15].

---

[15] J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain,* col. *Courrier des Iles,* París, 1949, 42 págs. Maritain llama «ateísmo absoluto» a lo que Marcel denomina *antiteísmo;* muestra, además, la frecuente confusión entre el Dios del idealismo y el verdadero Dios; el primero encadena al hombre al ciclo natural del mundo: se comprende que Camus lo rechace; el otro respeta y crea nuestra libertad (cfr. mi artículo «Existentialisme et pensée chrétienne» en *Revue Nouvelle,* junio de 1951, donde desarrollo este punto de vista); el pasaje sobre el ateísmo práctico se encuentra en la p. 39: «no es un contrasentido reprochar a los cristianos en el mundo el haber fracasado en el cumplimiento de ciertas revoluciones particulares requeridas en un tiempo determinado, y, más generalmente, el ser pecadores —esto lo saben ellos muy bien— que siempre traicionan más o menos al cristianismo. Sobre todo, no es un contrasentido reprochar a muchos, en los tiempos modernos, que rendían tributo puramente formal al Dios en el que creían creer, haber sido en realidad ateos prácticos».

3. El problema de la revolución.

Se recordará la obsesión de Tarrou y de Kaliayef. El problema planteado en la famosa pregunta «¿se puede matar al Mandarín?» no puede dejar indiferente al cristiano. La ausencia de toda «verdad» objetiva en Camus le acorrala en un callejón sin salida, del que trata de librarle el martirio de Kaliayef y de Dora.

El valor de la muerte de esos dos «justos», cuando lo examinamos en términos de problema, es injustificable. Si proyectamos sobre él la claridad del «misterio», entrevemos un más allá de este mundo que coincide con la doctrina cristiana de la salvación por la Cruz, de la comunión de los cristianos por su sufrimiento y su muerte unidos a la pasión de Cristo.

Pero ésta no es aún más que una solución parcial, porque sólo se refiere a la redención de los individuos que mueren: Kaliayef se ha rescatado a sus propios ojos, pero el asesinato del gran duque sigue siendo un crimen. Y otros «crímenes» se cometerán en nombre de «la idea», lo sabemos de sobra.

Es imposible cruzarse de brazos y conservar las manos puras, porque esto es una cobardía, y el rehusamiento mismo provoca la desdicha de los otros: también se puede pecar por omisión. Por otra parte, es imposible «meter las manos en la masa» sin «man-

---

Según Maritain, el ateísmo absoluto (el antiteísmo) de muchos contemporáneos «significa una traducción a términos brutales e imposibles de eludir, una contrapartida inexorable, un espejo vengador del ateísmo práctido de demasiados creyentes» (p. 41). En fin, «el único medio de librarse del ateísmo absoluto es librarse del ateísmo práctico» (*ibid.*). Además de este opúsculo notable, véase también, en la colección *Jeunesse de l'Église*, los cuadernos 6 (*L'incroyance des croyants*, París, 1946, 173 págs.), 7 (*Délivrance de l'homme*, París, 1947, 182 págs.) y 11 (*Dieu, pourquoi faire*, París, 1951, 125 págs.), que tienen, por lo menos, el mérito de plantear honradamente los problemas.

charse las manos». En otros términos, ¿cómo justificar la parte de coerción, de violencia incluso, que inevitablemente implica toda acción humana, cualquiera que sea, política o social? En otras palabras, ¿cómo justificar el ejercicio de la autoridad? ¿Cómo legitimar una «revolución justa»? ¿Es que hay siquiera revoluciones justas?

La cuestión se plantea a los incrédulos igual que a los cristianos. Un principio es aquí fundamental en teología cristiana: la autoridad es una consecuencia del pecado original, explica Santo Tomás. Es una especie de «mal necesario». Cuanto más combatido sea el pecado original, más disminuirá la necesidad de la autoridad temporal (y, en cierto sentido, incluso de la espiritualidad) [16]. Mientras que la concupiscencia, que es un mal absoluto (no en el sentido de culpabilidad), debe ser «combatida con todas las fuerzas», la autoridad, otra consecuencia de la caída, pero que es *un mal mezclado con bien,* debe «ser reducida al mínimum» [17].

La fe cristiana aporta, pues, un suplemento de luz en el debate abierto por Camus. Es preciso aspirar a un tipo de sociedad en que el Estado, mucho más que gobernarlos, proteja a los ciudadanos: ésta es precisamente la doctrina de la Iglesia en la ma-

---

[16] El elemento «poder jurisdiccional» de la Iglesia católica está destinado a desaparecer en la Iglesia celestial. No debería olvidarse esta verdad en la presentación de la doctrina de la Iglesia.

[17] Otra consecuencia del pecado original es, para Santo Tomás, la «propiedad privada»; también ella *debet reduci ad minimum,* debe ser reducida al mínimum. Las *Encíclicas* subrayan vigorosamente el derecho del hombre a gozar del fruto de su trabajo; pero afirman también que la propiedad privada no es el *Ius utendi et abutendi* del Derecho romano. La legislación profética de ciertos pasajes del Antiguo Testamento, por ejemplo a propósito del año sabático, orienta al pensamiento cristiano en el auténtico sentido revelado: la tierra pertenece a Dios, que la confía a los hombres para que vivan en ella fraternalmente.

teria. Cuanto más se sacrifique la humanidad, menos necesarias serán las coerciones sociales, los constreñimientos, porque el impulso hacia el bien se hará cada vez más interior. Dios no quiere prosternamiento de esclavos, sino la mirada leal de un hombre libre que ama a su padre. Es además necesario que la «comunidad» familiar, con los constreñimientos inevitables de la edad joven, haga sitio poco a poco a una «comunión» de amores personales, gratuitos y libres. El verdadero amor realiza el milagro de unir el máximum de donación al otro ser y el máximum de gratuidad, de libertad recíproca. El rehusamiento del odio, cualquiera que sea su justificación, está, por consiguiente, en Camus, en la línea misma de la doctrina cristiana sobre la sociedad temporal. Aquí, una vez más, se impone la colaboración de los cristianos.

Pero mientras estemos aquí abajo, cierto mínimum de autoridad, es decir, de coerción, será necesario. Supongámosla reducida a su más bajo nivel; subsiste porque el cristiano sabe que sólo en el más allá «habrán desaparecido todas estas cosas». Es, pues, inevitable que nosotros hagamos «violencia» a otros. Desgraciadamente, la injusticia parece estar, aquí abajo, tan en su casa, que siempre serán posibles, e incluso deseables, revoluciones «justas». Siempre habrá, al menos en teoría, guerras justas; y, en ciertos casos, se impone la pena de muerte.

Aquí resplandece la superioridad de la fe cristiana, pero también la necesidad de la opción en favor de Cristo. Falto de fe, Camus no puede responder a la cuestión: sabe bien que la peste reaparecerá siempre, que nunca habrá una ciudad totalmente armoniosa que justifique las «injusticias» necesarias actualmente. En lógica estricta, debería renunciar a toda actividad política. Sabe que esto es imposible. De aquí el drama de los *Justos*.

Este drama es insoluble, porque los «justos» deben asumir *enteramente* la responsabilidad de sus actos: matando al tirano, le causan un mal *irreparable*, que deben asumir y tratar de rescatar

con su propia muerte. Pero, en el fondo, «es fácil, es mucho más fácil morir de las propias contradicciones que vivirlas» (J, p. 169); más profundamente aún, Camus se pregunta si la voluntad de asumir enteramente la responsabilidad del mal que se causa con miras a un bien hipotético *no es orgullo:*

> Lo sé, dijo Dora. Hemos echado sobre nosotros la desgracia del mundo. También él (Kaliayef) la había echado sobre sí. ¡Qué valor! Pero, algunas veces, pienso que es *un orgullo que será castigado* (J, p. 167).

Por más que Annenkov conteste que «es un orgullo que pagamos con nuestra vida, tenemos derecho a este orgullo», el hecho es que Camus ha puesto el dedo en la llaga oculta en la «religión de la dicha». Sin la fe, la violencia que se hace a los otros es un mal *absoluto* que ningún hombre puede reparar, *ni siquiera muriendo,* porque con la propia muerte sólo se justifica a sí mismo. La fe cristiana enseña que si el hombre se resuelve a usar a veces de una violencia legítima en la sociedad terrestre, su juicio no es nunca *de última instancia;* sólo Dios juzga en último término; el mal infligido a otro hombre no es un mal absoluto, porque queda Dios, que es el más fuerte, porque queda la balanza del último juicio.

Aun dando por supuesto que la Inquisición de la Edad Media cometiera crímenes injustificables, la víctima era entonces *puesta en las manos de Dios.* La Iglesia tiene fe en la ciudad celeste. La toma en serio. La autoridad —ese mal necesario—, aunque se equivoque, no causa un mal absoluto, irremediable. Un ejemplo nos aclara esto: *el proceso de Juana de Arco.* Desde el punto de vista humano, la muerte de la Doncella de Orleáns es uno de los más grandes crímenes de la historia; pero la fe nos enseña que *santa* Juana de Arco se ha salvado. Más aún, el crimen cometido contra ella resulta beneficioso para ella: acaba la tranfiguración de la po-

bre vida de Juana. Jean Mogin lo ha dicho: el pueblo hace santos de aquellos a quienes ha matado.

Las perspectivas se truecan: la historia de Juana nos hace vislumbrar esa ciudad de lo alto, en cuyo nombre, indudablemente, no se puede justificar nunca la injusticia de aquí abajo, pero que repara, transfigura, las «injusticias» de la «justicia» de los hombres. En la medida en que se tenga fe en esa capacidad celeste, se evitará el sentimentalismo romántico que se conmueve ante las necesarias durezas de la sociedad. ¡Sabido es adónde nos ha llevado todo esto, por ejemplo en el terreno de la educación de los niños!

Sin duda es grande el peligro de abusar de la Jerusalén de arriba para condenar y matar aquí abajo. ¡No todos los cruzados son santos! Ni mucho menos. La primacía del juicio final de Dios no justifica nunca que se condene aquí abajo *sin pararse demasiado en barras,* añadiendo, mentalmente, que «Dios arreglará bien las cosas». No; la primacía de la justicia divina impone, por el contrario, la obligación de hacer de la justicia terrestre *una imagen cada vez más parecida a Dios.* Y, si es verdad que «la perla de la justicia de Dios está oculta en el corazón de la misericordia», deducimos de ello que la justicia cristiana, en este mundo, debe procurar incesantemente transfigurarse para hacer que se manifieste en ella el rostro del amor. Cristo era *Rey pacífico.* La Iglesia, que ha heredado la realeza davídica de Jesús, es también una «reina» pacífica. Es una madre.

4. Esperanza y esperanza cristiana.

La fe cristiana no implica «más facilidad» para los cristianos, sino más «dificultades». Si su fe les da una esperanza y, por consiguiente, una ALEGRÍA, en cambio, sin la gracia, la práctica de esta fe sería humanamente irrealizable. Gide nos lo mostrará: el ateísmo le hará adormecerse en un «equilibrio» en que la perple-

jidad no es más que un refinamiento supremo. Esperar en medio de los sufrimientos no es «resignarse», perder la grandeza humana; es, simplemente, abandonar el orgullo del hombre que quiere ser dios sin Dios, para volver a hacerse «niño». Camus no es de los que, como Malraux, osan escribir: «Esos que no matan, los doncel es». Por el contrario, al fin de los *Justes,* a propósito de la «esperanza desesperada» que anima a Dora, cuando ésta se entera de que Kaliayef ha muerto para rescatarse de su crimen, la hace exclamar:

> Los crímenes, la muerte, «todo esto nos envejece de prisa. Ya nunca volveremos a ser niños, Boria. *Al primer asesinato, la infancia huye*». Ahora que Yanek ha muerto, «algo se eleva en este instante, que es nuestro testimonio, el testimonio de los rebeldes: Yanek ya no es un asesino. Un ruido terrible (*el crujido de las vértebras*), ha bastado un ruido terrible para que volviera *a la alegría de la infancia.* ¿Os acordáis de su risa? Reía, a veces, sin motivo. ¡Qué joven era! Ahora, sin duda, seguirá riendo, con el rostro contra la tierra» (J, p. 166, 181).

Aquí no habría más que retórica si la muerte de Kaliayef no estuviera enriquecida por una esperanza de redención que el autor de *Justes* puede ignorar conscientemente, pero que va incluída en el gesto mismo del moribundo.

Si esperar es recobrar su «infancia», *no es abandonar la lucha.* El cristiano que espera continúa, lo mismo que los incrédulos, sufriendo, desesperando *en el plano humano.* Sufre incluso más que el incrédulo, porque se sabe más responsable que él. Si el cristiano «desespera en el seno de la esperanza», es por una razón sencilla, pero que olvidamos sin cesar: la esperanza es una virtud *teologal.*

Esperar no es fundarse en razones humanas para ser optimista, por ejemplo diciéndose que «todo acabará arreglándose», o que «Dios hará un milagro para evitar tanto sufrimiento», para «salvar a Francia», o «evitar la guerra». Esto no es esperanza cristiana;

es, a lo sumo, *confianza*, o, con demasiada frecuencia, presunción. El optimismo es el *ersatz* ateo de la esperanza teologal [18].

El cristiano está pronto a aceptar que nada se arregle *para él*, que tal sufrimiento *le* hiera. Sabe que, si se cruza de brazos y la casa está mal construída, ésta se derrumbará, a no ser por un milagro excepcional. Dios hace a veces tales milagros, y es bueno rogarle con esta intención; pero *¡Dios no gobierna el mundo a fuerza de milagros!* [19]. El cristiano luchará, pues, para que la casa esté sólidamente construída, y, como tendrá necesariamente su parte de responsabilidad si la casa es frágil, pagará con los otros si ésta se derrumba. Más aún: el santo pedirá ser alcanzado por tal o cual sufrimiento, a fin de que sea evitado a los otros. ¿No es esto lo que hizo Dios, en Jesucristo?

Sin embargo, en medio de este desierto, en el centro de esta desesperación aparente, en el seno de esta crucifixión, el cristiano

---

[18] A. ROUSSEAUX, *Le monde classique*, t. III, París, 1951, p. 182-192, sobre todo p. 188, explica claramente esta sustitución: «El culto de la dicha, al rehusar lo absoluto, pierde la esperanza, y *para suplirla recurre al optimismo*. Para quien mida la realidad de la desgracia en este mundo, el optimismo no puede ser más que una ingenuidad o una necedad. Para disimular la pérdida de la esperanza, el siglo de las luces no teme erigir esta ingenuidad en dogma, y crea la cosa con la palabra». Lo mismo sucede con el término «civilización», explica Rousseaux. A pesar de la recusación apasionada de las ideologías del siglo de las luces en la obra de Camus, la perspectiva de la dicha no es abandonada.

[19] Sabido es el proverbio escolástico sobre los milagros: «no deben ser multiplicados sin necesidad». Esto no es una humorada, sino una verdad profunda. El milagro *debe* ser una excepción, so pena de perder su carácter extraordinario, insólito. De otra parte, un mundo gobernado a fuerza de milagros haría imposible todo cálculo científico serio. Por último, ni siquiera milagros sensacionales convertirían a la gente, como lo demuestra la entretenida y profunda novela de BRUCE MARSHALL antes citada, trad. al francés con el título *Le Miracle de Dom Malachie*, París, 1948, 218 págs.

conoce la esperanza de Abraham, de la que San Pablo decía que era «esperanza contra toda esperanza», y también el modelo de la esperanza de todos los cristianos, porque «Abraham es el padre de los creyentes». El motivo de la esperanza teologal *es Dios, al cual uno se ha entregado de una vez para siempre.*

Esperar no es, pues, desfallecer: Catalina de Génova, mientras vivía del pan eucarístico, transportada incesantemente al seno de Dios, pasaba los días organizando su hospital de apestados. Además de los enfermos que cuidó durante treinta años, asumía también las torturas purificadoras del purgatorio celeste, pues sentía su alma constantemente sumergida en las llamas bienaventuradas.

Esta doctrina es austera. Pero todos los cristianos que han tenido que sacrificar, como Abraham, un hijo, un amigo, una esposa, un esposo, porque Dios se los pedía, saben que no han conocido la ALEGRÍA de la esperanza más que cuando se han echado en los brazos de Dios. Han hecho lo que hizo Cristo en la cruz: después del «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», añadió: «Padre mío, en tus manos encomiendo mi espíritu.» El cristiano luchará sin tregua contra las fuerzas de Satán: cuanto más le parezca que éstas llevan ventaja, más luchará contra ellas; pero cuanto más espere en la victoria real de Dios, en medio de su derrota aparente, más certeza tendrá de la derrota real de Satán, en medio de su triunfo visible.

Las certezas de la fe se sitúan más allá de la noche de los sentidos y del espíritu, porque vienen de Dios. Pero estas certezas se convierten en una falta de honradez, en una evasión cobarde, en una obcecación egoísta, tan pronto como el cristiano *las traspone al plano sensible.*

* * *

Indudablemente, *el deber* estricto *de las sociedades temporales es construir una ciudad en que el hombre no esté constantemente enfrentado con la abrupta roca de la esperanza teologal.* Es inhumano imponer a la generalidad de los hombres un heroísmo cotidiano. La ciudad terrestre debe relevar nuestros esfuerzos hacia la esperanza final. Más aún, la esperanza terrestre debiera aparecer aquí abajo como la imagen, la sombra de la esperanza divina, como una participación de la bondad de Dios mismo. El crimen de las sociedades actuales, su crimen *satánico,* consiste en obligar a cada hombre a ser, sin salir de su casa, *un cruzado.* El crimen de nuestro siglo consiste en hacer verdadera la frase de Péguy: «Los padres de familia, esos grandes aventureros del mundo moderno». Un mundo en que todos los días es necesaria la esperanza teologal, con su abrupto escarpamiento, para sostener al hombre que quiere llamar nuevos seres a la vida, es un mundo satánico. Los hombres, en tales circunstancias, pierden ánimo, como esos «justos» de Camus. Esta es la mayor victoria aparente del demonio. El deber de relevar la esperanza teologal con motivos humanos de confianza razonable sigue siendo estricto. Lo es más que nunca. También en esto los cristianos coinciden con Camus.

Pero los cristianos saben también que, aunque la ciudad terrestre fuese perfecta, *sería necesario, un día, que cada ciudadano hiciese un acto de «esperanza contra toda esperanza»: deberá hacerlo el día de su muerte.*

* * *

Es aquí donde aparece la opción. Si los cristianos rezan y esperan, es para este «tránsito», el de la vida a la muerte, a fin de que se convierta en tránsito de la muerte a la vida. No es que quieran consolarse fácilmente, sino que saben que esto sólo consolará a aquellos a quienes quieren ayudar.

El retrato del cristiano, en *La Peste,* en la persona del P. Paneloux, es, pues, una caricatura. Reducir el dilema a esto: o existe Dios, y entonces se reza y se deja de luchar, o no existe, y entonces se combate, es una caricatura. Es preciso luchar y TAMBIÉN ponerse de rodillas, como he dicho repetidas veces. La especie de «fatalismo activo» que predica Paneloux, después de la muerte del niño, es una *herética* caricatura de la esperanza. Porque falta en ella esa misteriosa alegría en el seno de las tinieblas, de que nos hablará Bernanos. Paneloux no es, en el libro, más que la encarnación del «suicidio filosófico» descrito en *Le Mythe de Sisyphe* [20]. El personaje Paneloux es el más ficticio de toda la obra, porque no es verdadero.

Tiene razón Péguy, el más niño de los poetas, y el más robusto de los luchadores, cuando habla de la «niña esperanza».

---

[20] Por consiguiente, no se puede hablar de «sectarismo anticristiano» en *La Peste,* sino de ignorancia del verdadero cristianismo. Notemos, por ejemplo, que Paneloux desarrolla, en su segundo sermón, una doctrina herética cuando dice que «ningún sufrimiento humano puede equivaler a la dicha del *Paraíso*». Esta frase recuerda la blasfemia de Ivan Karamazov. Se comprende que el «fatalismo activo» que defiende en su prédica sea una caricatura de la esperanza. Finalmente, la idea de que un sacerdote debe prescindir del médico por el hecho de creer en Dios, es falsa. El carácter redentor del sufrimiento no autoriza jamás a un cristiano a no luchar contra él con los medios humanos de que dispone. La curación de los enfermos por Cristo es uno de los signos (no digo «el único») de que el Reino de Dios progresa. Uno se pregunta cómo puede Camus simplificar así los datos; los enfermos de Lourdes, si bien rezan para obtener una curación milagrosa, también se hacen cuidar por los médicos. La Iglesia hace lo mismo en relación con los posibles casos de «posesión» diabólica. El personaje Paneloux está, bien se ve, cortado por un «patrón» abstracto. Todo el mundo sabe el papel que desempeñaron los cristianos en la lucha contra «la peste» durante la última guerra.

5. El sufrimiento de los inocentes

Una angustia nos queda: el hijo del juez Othon muere de la peste. Cuando Rieux dice al P. Paneloux: «Usted sabe muy bien que éste era inocente», nuestro corazón le da la razón. El sufrimiento de los niños, de los inocentes, sigue siendo la punta más aguda del problema del mal.

Yo no veo aquí más que una respuesta. Pero espero que todo lo que precede manifestará hasta qué punto ésta se impone. O bien se admite la fe cristiana, o bien se la rechaza. Si se admite, es preciso asumirla *en su totalidad* y considerar que, en la revelación cristiana, *son los justos, los santos, los inocentes, los que pagan por los otros.* Este es el misterio de las *Bienaventuranzas.*

El mayor torturado de toda la historia es Cristo: no sólo sufrió injustamente, sino que se *ofreció* a este sufrimiento para salvarnos. Estamos aquí en presencia de una realidad central de la fe, la más misteriosa, pero la más esencial, la que se revelará poco a poco a lo largo de este libro; me refiero a *la misteriosa solidaridad de los inocentes con el sufrimiento de los demás.* Su solidaridad no es más que su unión misteriosa *a los sufrimientos de Cristo.* Los inocentes que sufren son los primerísimos testigos de Dios, los que reciben las gracias más grandes, porque salvan, en mayor medida que los otros, a sus hermanos los hombres, por estar más unidos a Jesucristo agonizante y resucitado [21]. Es preciso luchar contra el sufrimiento de los inocentes, como Rieux,

---

[21] Repito que esto no significa que no sea preciso luchar contra el sufrimiento de los inocentes. En C. S. Lewis, *op. cit.*, p. 173 ss., pueden verse observaciones muy interesantes sobre el sufrimiento animal. Nunca he leído nada tan sugestivo sobre este difícil problema. Sólo una visión completa del pecado y de la redención, en que el alma *y el cuerpo,* el espíritu *y la materia,* desempeñan su papel, para el mal como para el bien, permitirá resolver armoniosamente el problema del sufrimiento.

pero también saber que su muerte no es un cataclismo definitivo. Es el envés de un misterio de unión con la Cruz. LA IGLESIA, EN LA MEDIDA EN QUE ES FIEL A CRISTO, SUFRIRÁ PERSECUCIÓN POR LA JUSTICIA.

Esta solidaridad de los inocentes en el sufrimiento de los otros *es un hecho.* Ninguna religión, salvo la cristiana, da una explicación de él. Esta explicación es un misterio, pero un misterio *encarnado* en la persona misma del fundador de la religión cristiana, en Jesucristo. Esta encarnación continúa, a lo largo del tiempo, en los santos. Es un misterio, pero rechazadlo, y os encontraréis ante un nudo de oscuridad aún más cerrada. La última cuestión que nos plantea Camus nos obliga a la opción.

CONCLUSION

El mensaje de Camus es leal. He tratado de él con detalle porque es el testimonio de la sensibilidad de una generación: la nuestra. Las partes sólidas de su obra son *Noces, La Peste, Les Justes.* El resto no escapa a cierto romanticismo.

Camus no ha dicho aún su última palabra. Nacido el 7 de noviembre de 1913, tiene ahora cuarenta y un años. Su último mensaje sigue abierto a posibles evoluciones. Nuestro deber es seguirlas atentamente.

¿Es posible en él una evolución hacia la fe cristiana? Parece que no, mientras no supere su racionalismo. Hay aquí una decisión previa que no se justifica objetivamente: nunca ha reflexionado seriamente sobre la solidez de su punto de partida. Además, su antiteísmo es la raíz más fuerte de su incredulidad. Sólo el contacto con un testimonio cristiano auténtico podría revelarle el verdadero semblante de la fe.

Yo quisiera que los capítulos que siguen fuesen este testimonio. Mientras tanto, quiero repetir dos cosas. En primer lugar, si

Camus rechaza a Dios, su obra muestra que rechaza a alguien a quien no conoce, mientras que los cristianos, cuando pecan, rechazan siempre a un Dios que conocen.

En segundo lugar, ¿cómo no amar a un hombre que, en medio de nuestro mundo de la hora veinticinco, de náusea, de «desprecio del hombre», ha escrito estas líneas:

EN LOS HOMBRES HAY MÁS MOTIVOS DE ADMIRACIÓN QUE DE DESPRECIO? [22].

---

[22] La reciente controversia entre Sartre y Camus (*Temps modernes*, mayo y agosto de 1952) revela claramente las importantes diferencias que separan a estos dos autores. Los críticos sartrianos han visto claramente que HR trata de fundar una «naturaleza humana» y una «medida» mediterránea que están a cien leguas del existencialismo ateo. Por otra parte, es lamentable ver las pasiones políticas exacerbadas hasta el punto de que el hecho de que Camus rechace la *ideología* marxista sea interpretado como una adhesión a las «derechas reaccionarias». Es imposible interpretar HR en este sentido, puesto que la «ternura viril» de Camus se dirige allí a *todos* los hombres, cualquiera que sea el partido a que pertenezcan. Camus no es ni «de derechas» ni «de izquierdas»; *es verdadero*. En cuanto al libro de R. de Luppe (cfr. p. 70, nota 10), la contradicción entre «filosofía del absurdo» y «mística de la dicha» es quizá superficial, sobre todo si se considera que no se trata tanto de «filosofía» como de «psicología» del absurdo, noción que, lejos de oponerse a la filosofía de la dicha, se fortifica en ella. A esta interesante observación de Luc Estang añadiría yo otra, hecha por Camus mismo: que el personaje principal de *La Peste* es Rieux, y no Tarrou. Es necesario interpretar en este sentido las pp. 92 s.

CAPÍTULO II

ANDRE GIDE Y EL SILENCIO DE DIOS

¡Cuántas esperanzas había despertado Gide! A veces sueño con lo que podría haber llegado a ser el autor de *Nourritures,* si hubiera vuelto a Cristo. Habría dado un testimonio que ni Claudel, ni Péguy, ni Jammes podrían dar. Habría sido sencillo como un niño, porque supo escribir, en 1916:

> Señor, vengo a Vos como un niño; como el niño que queréis que vuelva a ser, como el niño que vuelve a ser aquel que se abandona a Vos. Depongo todo lo que constituía mi orgullo, que, ante Vos, sería mi vergüenza. Escucho, y Os someto mi corazón (*Numquid et Tu,* en J, I, p. 588) [1].

---

[1] Cito las siguientes siglas: *Journal,* 1889-1939 (ed. *La Pléiade*) = J, I; *Journal,* 1939-1942 = J, II; *Journal,* 1942-1949 = J, III; *Feuillets d'Automne* (Mercure de France, 1949) = FA; *Et nunc manet in te,* seguido de *Journal intime,* 1916-1939 (Ides et Calendes, 1951) = ENMIT; *Correspondance Claudel-Gide* 1949 = Corr. CG.—Las referencias de las obras citadas con menor frecuencia se dan *in extenso.* Salvo indicación en contra, cito la edición corriente de la N. R. F.—*André Walter* (citado AW) es citado por la edición de las *Oeuvres complètes.*—El libro *L'envers du Journal de Gide,*

Al mismo tiempo, una sinceridad conmovedora habría caracterizado la confesión de sus pecados, pues supo igualmente confesarlos con el candor de un adolescente que se manifiesta a su padre espiritual:

---

que lleva una introducción de Henri RAMBAUD, obliga a plantear la cuestión de la sinceridad de Gide en su *Journal*. Es indudable que, aun siendo materialmente muy exacto, omisiones graves (por ejemplo la de los fracasos amorosos), imprecisiones cronológicas (por ejemplo en lo relativo a la crisis espiritual narrada en *Si le grain ne meurt*) y una iluminación sutil que matiza las manifestaciones en un sentido aparentemente sincero, invitan a leer el *Journal* con la perspicacia de una inteligencia cristiana que trata de ir más allá de las apariencias. P. HERBART, *A la recherche d'André Gide*, París, 1952, piensa que, a partir de 1890, Gide ha renunciado a la fe cristiana. La *Correspondence CG* muestra bien lo contrario. Debo decir claramente que he querido escuchar las confesiones gidianas como las habría oído un sacerdote, incluso un confesor; aunque no vayan acompañadas de penitencia y contrición, he preferido llamar la atención sobre el drama espantoso que desgarró la conciencia de Gide *hasta el fin*. La primera parte de este capítulo trata de hacerlo entrever. La segunda parte, escrita en otro estilo, porque convenía reflexionar sobre lo que Gide nos propone como *pensamiento* humanista, juzga principalmente la obra. Como Jouhandeau (a diferencia de muchos críticos que prescinden del hombre y pretenden limitarse a la obra, declarándola «grande»), pienso más bien que lo que inmortalizará a Gide es el testimonio que da su *Journal* sobre el drama espiritual de su vida. De su obra *no quedará*, en el plano del pensamiento puro, nada que valga verdaderamente, *la teología, la filosofía* y los problemas humanos *últimos*. Un decreto de 31 de marzo de 1952 incluyó en el *Indice* la totalidad de la obra gidiana. El ateísmo *final*, así como la perversión de las «costumbres» de que da testimonio *la obra*, ahora *acabada*, justifican esta condena. Si se dió con retraso, fué porque el *Santo Oficio* esperó hasta el fin un retorno de Gide a la fe cristiana y no quiso impedirlo con una intervención prematura. La severidad del juicio condenatorio será comprendida por el lector de este capítulo II; el artículo del *Osservatore Romano* (31 de mayo de 1952) explica que la condena recae sobre los escritos y la doctrina que representan, pero no sobre la persona de Gide.

> Ayer noche, cedí; como se cede ante el niño obstinado, para tener paz. Paz lúgubre, ensombrecimiento de todo el cielo. El infierno sería continuar pecando, a pesar de uno mismo, sin placer (*Ibid.*, J, I, p. 530).

Su oración habría sido transparente, pues también escribió:

> Señor, que pueda mi oración, como la de las almas muy puras, ser sólo Vuestro reflejo, que torna a Vos cuando Vos Os inclináis sobre mí (*Ibid.*, J, I, p. 602).

Sin duda se habría portado muchas veces como el hijo pródigo, pero habría vuelto a la casa del padre, pues en 1927, después del año crucial en que se quitó la máscara, dijo a Charles Du Bos, «con un acento de imploración» que quienes no le han conocido no podrán imaginar jamás:

> Usted sabe bien que yo no apruebo mi vida (Du Bos, *Journal*, t. III, p. 282).

Es imposible leer la correspondencia Gide-Jammes sin vislumbrar las esperanzas espirituales que Gide despertaba en los mejores de sus amigos. Todavía en 1939, Claude Mauriac escribía:

> En esto mismo, ¿no luchan en él dos Gides? Si busca tan encarnizadamente pruebas para apuntalar su incredulidad, es quizá porque ésta se encuentra aún trabada, cargada con toda la nostalgia de Dios. En un tono casi cristiano, con una emoción y un recogimiento en que no subsistía ya nada de las delectaciones anteriores, Gide leyó el pasaje tan poético en que, para salvar a Sodoma, Abraham regatea con Dios: «Tal vez haya cincuenta justos... —Si encuentro en Sodoma cincuenta justos, perdonaré a toda la ciudad a causa de ellos... —Acaso para cincuenta justos falten cinco: por cinco, ¿vais a destruir la ciudad?» Y poco a poco, Abraham consigue que Dios esté dispuesto a salvar a Sodoma incluso por diez justos. Este texto es, según Gide, más sublime que las más bellas páginas griegas. Está conmovido, físicamente afectado. Murmura: «*¿Será porque vuelvo a encontrar mi infancia, a la que estas líneas fueron caras...?*» (*Conversations avec A. Gide*, p. 142-143).

El mismo Gide decía a Mauriac en julio de 1939:

> Si fueran más numerosos los católicos como usted, me convertiría, sin duda ninguna... (*Ibid.*, p. 149).

Después de una discusión religiosa con Julien Green, en que Gide se había esforzado por convencer al autor de *Moïra* para que «hiciera un viraje del lado del demonio», Green escribió:

> Me levanto para marchar. En este momento, Gide hace algo que me alcanza en pleno corazón, y mucho más profundamente de lo que él cree: se levanta también y me abraza (J. GREEN, «Entretiens avec Gide», en *La Table Ronde*, n.º 40, abril de 1951, p. 39).

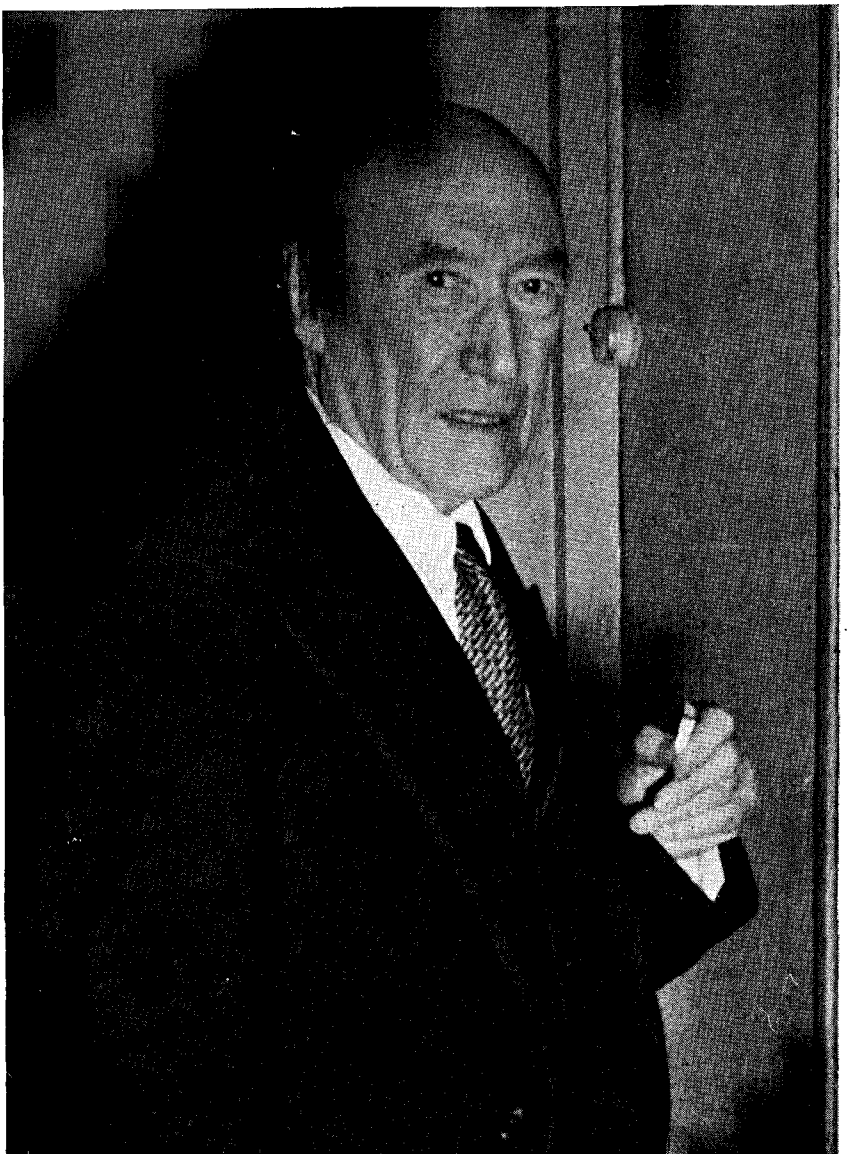
Pero es preciso dejar de soñar con lo que hubiera podido ser Gide. No produjo la gran obra que Jammes esperaba de él. Murió, en febrero de 1951, serenamente, repitiendo: «está bien», en el seno de un ateísmo tranquilo.

Quiero interrogar a este testigo de cincuenta años de vida europea sobre ese «silencio de Dios» que parece instalarse permanentemente en nuestro mundo de violencia y de crueldad. Es el Gide de los años 1939-1951 quien va a hablar aquí principalmente. Puesto que en *Thésée*, su testamento artístico, declara «que sigue siendo hijo de esta tierra», no será inútil oír lo que este hijo de la tierra nos dice. Camus cumple cuarenta y dos años en éste de 1955. Gide murió a los ochenta y dos, habiendo conservado hasta el fin una milagrosa juventud de espíritu. El diálogo de estas dos generaciones, ya esbozado en el capítulo precedente, debe completarse aquí.

Es preciso anteponer a este testimonio del último Gide un esbozo de su vida y de su obra: sin esto, el lector no comprendería la angustia que oprime mi corazón cuando veo lo que Gide llegó a ser [2].

---

[2] Cfr. L.-P. QUINT, *André Gide*, París, Stock, 1952 (muy racionalista, pero rico en detalles); *Hommage à André Gide* (número fuera de serie de



André Gide o el hijo pródigo

I. EL HIJO PRODIGO (1869-1938)

André Gide nació en noviembre de 1869. Contemporáneo de Claudel, maestro indiscutido, con el autor del *Soulier de satin*, de la juventud europea entre 1900 y 1939, vió vivir a su alrededor a hombres como Larbaud, Alain-Fournier, Jammes, Rivière, Valéry, Du Bos. Formó parte de esta generación que, al salir de las cuevas naturalistas, soñaba con crear un nuevo clasicismo donde el ímpetu romántico se disciplinaría en una forma sobria y transparente, donde los valores espirituales serían repuestos en su sitio. ¿No manifestaba Gide a Claudel su repugnancia frente al ateísmo lascivo de un Rémy de Gourmont? (*Corr. GC*, p. 80, 130, 143). Conocidas son también las numerosas conversiones que se produjeron alrededor de Gide, así como el papel que éste desempeñó en algunas (la de Ghéon, por ejemplo; DU BOS, *Journal*, t. IV, p. 108-109); Gide se alegra, hasta el fin, al saber que algunos de sus lectores han sido despertados por su obra a la inquietud espiritual (*Hommage à Gide*, p. 135-144).

En vísperas de su muerte, Gide se adhiere a un ateísmo sereno. El chantre de la inquietud termina su obra con un alegato en favor de la serenidad goethiana. Hijo pródigo toda su vida, Gide abandona definitivamente la casa del Padre.

La nouvelle revue française, noviembre de 1951; François DERAIS y Henri RAMBAUD, *L'envers du Journal de Gide*, París, Le nouveau portique, 1951; Claude MAURIAC, *Conversations avec André Gide*, París, Albin Michel, 1951; *Lettres inédites sur l'inquiétude moderne* (Maritain, Gide, Claudel, R. Schwob, Huxley, E. Faure), París, Les Éditions Universelles, 1951; Lucien COMBELLE, *Je dois à André Gide*, París, Chambriand, 1951; R.-M. ALBÉRÈS, *L'odysée d'André Gide*, París, La nouvelle édition, 1951; R. MARTIN DU GARD, *Notes sur André Gide*, París, Gallimard, 1951. Puede verse también mi análisis en *Revue Nouvelle*, XV (1952), p. 53-65.

1. «Si tú quisieras, hermana mía, rezaríamos juntos» (1869-1893)

Meridional y protestante del lado paterno, normanda y católica del materno, la familia de Gide marca al niño con una doble ascendencia: «Nacido en París, de padre uzetiano y de madre normanda, ¿dónde quiere usted, señor Barrès, que yo arraigue?» (*Prétextes*, p. 45).

El clima puritano domina la sensibilidad del joven Gide; le lleva a la ansiedad moral, al examen de conciencia paralizador [3]; le orienta hacia una perfección espiritual desencarnada, libre de toda adherencia sensual.

El drama aparece ya aquí: el joven André es todo lo contrario de un muchacho normal, equilibrado; desde las primeras páginas de *Si le grain ne meurt*, sabemos que el niño se ocultaba maliciosamente, debajo de una mesa de tapete colgante, con el hijo del portero. «Teníamos lo que más tarde supe que se llamaba malas costumbres... En esa edad inocente en que se quisiera que toda el alma fuese transparencia, ternura y pureza, no veo en mí más que sombra, fealdad, disimulo...» (p. 10). Este vicio marcará toda su infancia; fué causa de su despido del colegio alsaciano en que había sido inscrito por sus padres (p. 67-69); sus juegos de vacaciones distaban mucho de ser cándidos (ENMIT, p. 30-31).

Gide descubrió, pues, la sexualidad *fuera del clima del amor;* lo mismo sucede a gran número de muchachos. Pero en Gide fué *una catástrofe,* porque había en él un verdadero *desequilibrio psíquico.*

* * *

[3] G. Schild, *Gide et l'homme, Étude,* París, Mercure de France, 1949, centra su ensayo sobre este drama moral; siendo él mismo de tendencia

Et nunc manet in te [4] proyecta una luz nueva sobre la infancia de Gide; ciertas confesiones (p. 28-32) permiten decir que, desde los primeros años, estaba latente en él su singularidad fisiológica; sin que pueda afirmarse con certeza que era únicamente congénita, es decir, *humanamente incurable* (cfr. *infra*, I, 3, 6 y n. 10), los detalles manifestados inclinan a pensar que nació *de un grave traumatismo infantil* (cfr. *Si le grain ne meurt*, pp. 68-69, y H. PLANCHE, *Le problème de Gide*); este traumatismo provoca más tarde una impotencia neuropatológica con relación a la única persona que Gide amó con toda su alma (*ibid*, p. 49 ss.). Los detalles que daré más adelante, a propósito del desequilibrio patológico que le desgarró durante su tentativa de purificación moral en 1916, así lo confirman. En la época en que estamos, anterior a sus doce años (ENMIT, p. 16), Gide no tiene aún una conciencia explícita de su singularidad, pero la presiente y sufre vagamente a causa de ella.

Este desequilibrio se agravó en el ambiente puritano que le cupo en suerte. Gide no fué jamás iniciado de una manera sana y

---

naturista, el autor simplifica peligrosamente las cuestiones morales y religiosas.

[4] Hay que lamentar la publicación de este opúsculo, a causa de la malsana curiosidad que despierta en el gran público. El verdadero mal no comenzó sino a partir de la publicación de los secretos de Gide por Gide mismo, en 1923, y después, hasta el fin. La difusión de este opúsculo póstumo prolonga en un sentido cada vez más lamentable la supervivencia de Gide. Críticos tan diferentes como P. H. Simon y R. Kemp lamentan esta publicación. Aunque *Et nunc manet in te* es un libro que debe ser muy severamente condenado, contiene, sin embargo, confesiones esenciales que el crítico no puede dejar de tener en cuenta. Indudablemente, la omisión del hecho de que Gide tuvo una hija, pero no de su mujer, introduce en el libro un fundamental error de perspectiva (Cl. MAURIAC, *Conversations avec...*, p. 80); sin embargo, el drama de Gide, y también su responsabilidad, aparece aquí a pesar de sus reticencias.

apropiada en la concepción cristiana del amor del hombre a la mujer. Hasta la víspera de su casamiento, en 1895, es decir, hasta los veintiséis años, ignoró que el amor a una mujer va normalmente acompañado, en el seno de la unión matrimonial, de una vida sexual que es la expresión sensible de un amor espiritual; creía que la mujer era un ser *puramente espiritual,* al que sólo se debía amar platónicamente:

> Hoy me asombro de aquella aberración que me llevaba a creer que, cuanto más etéreo fuese mi amor, más digno sería de ella... conservando la candidez de no preguntarme nunca si la contentaría un amor completamente desencarnado. Que mis deseos carnales se dirigieran a otros objetos apenas me inquietaba. Incluso llegaba a persuadirme confortablemente que más valía así. *Los deseos,* pensaba, *son lo propio del hombre;* me resultaba tranquilizador no admitir que la mujer pudiera experimentar deseos semejantes; o que sólo pudieran experimentarlos las mujeres de «mala vida». Tal era mi inconsciencia, y es preciso que confiese esta enormidad, que no puede encontrar explicación ni excusa más que en la ignorancia en que me había retenido mi vida, que sólo me había presentado ejemplos de las admirables figuras de mujer inclinadas sobre mi infancia: de mi madre, en primer lugar, de la Srta. Shackleton, de mis tías Claire y Lucile, modelos de decencia, de honestidad, de reserva, a quienes hubiera hecho injuria, a mi parecer, atribuirles la menor turbación de la carne (ENMIT, p. 22-23).

Este texto y muchos otros dejan entrever en Gide un complejo de *frustración* respecto a la mujer: la muerte de su padre (Gide tenía once años) le deja solo frente a una madre que le amaba apasionadamente, pero que nunca dejó que se transparentara su ternura, deseosa de mostrar a su caprichoso hijo la rigidez de los principios de la moral puritana. Prometido en 1890 a su prima, tuvo que esperar el matrimonio durante cinco años. En fin, la mujer aparece siempre en su obra, al menos hasta 1929, como un ser angélico, fantasmal, que escapa a las garras del hombre, dejándole con su hambre. Esta hipótesis, formulada por R.-M. Albérès

en su libro *L'odysée d'André Gide* (p. 43-75), muestra mejor aún en qué turbio contexto van a presentársele los valores religiosos que Gide verá encarnados en la mujer.

* * *

Fué el contacto con estas piadosas mujeres el que hizo aparecer el amor espiritual en la vida de Gide. Por desgracia, el amor por Madeleine Rondeaux, su prima y luego su esposa (es la Emmanuèle del *Journal*), va acompañado desde su nacimiento de un choque psicológico que indudablemente debe ser considerado como un traumatismo profundo:

> Por mucho que retroceda en mi vida, la veo siempre; o, de lo contrario, no hay, en mi primera infancia, más que tinieblas en que avanzo a tientas. Pero sólo a favor del trágico acontecimiento que he relatado en mi *Porte étroite* y en *Si le grain ne meurt*, comenzó a desempeñar su papel bienhechor en mi vida (ENMIT, p. 16).

El trágico acontecimiento a que alude Gide se narra en el texto siguiente, mucho más explícito que los que ya conocemos; el pasaje en cuestión sigue al que expresa el ideal angélico que el autor de *Nourritures* se había formado de la mujer:

> En cuanto a mi otra tía, la madre de Madeleine, su mala conducta la había descalificado en seguida, excluyéndola de nuestra familia, de nuestro horizonte, de nuestros pensamientos. Madeleine no hablaba jamás de ella, y no tenía para ella, que yo sepa, ninguna indulgencia; no sólo por instintiva protesta de su propia rectitud, sino también, en gran parte, supongo, a causa del dolor de su padre, a quien ella veneraba. Esta reprobación contribuía a mi ceguera (ENMIT, p. 24).

Si ese descubrimiento contribuyó a cegar a Gide, también marcó a su futura esposa para toda la vida:

> La confianza le era natural, como a las almas muy amantes. Pero esta confianza que traía consigo al entrar en la vida se vió muy pronto

mezclada con el temor. Porque tenía, frente a todo lo que no es de una buena ley absoluta, una singular perspicacia. Por una especie de sutil intuición, una inflexión de voz, el esbozo de un gesto, una nada bastaba para ponerla sobre aviso; y así fué cómo, muy joven aún, y la primera de la familia, se dió cuenta de la mala conducta de su madre. Este doloroso secreto, que al principio y durante mucho tiempo tuvo que guardar para sí, la marcó, yo creo, para toda la vida. Toda su vida fué como un niño que ha cogido miedo (ENMIT, p. 20-21).

En el preciso momento en que la mala conducta de la madre de Madeleine se hizo pública, los dos niños adquirieron conciencia de un amor mutuo, que debía fatalmente ir acompañado de terror ante las realidades sexuales:

¿Qué edad teníamos entonces? Ella, catorce años, y yo, doce, quizá. No lo recuerdo exactamente. Pero, antes de esto, recuerdo ya su sonrisa, e incluso *me parece que sólo despertado por mi amor a ella adquirí conciencia de ser y comencé realmente a existir. Podía creer que nada de bueno había en mí que no me viniera de ella. Mi amor infantil se confundía con mis primeros fervores religiosos;* o, al menos, entraba en ellos, a causa de ella, una especie de emulación. Me parecía también que, al acercarme a Dios, me acercaba a ella, y me gustaba, en esta lenta ascensión, *sentir que el suelo se reducía en torno a ella y a mí* (ENMIT, p. 16-17).

Et nunc manet in te revela que el amor a su mujer fué, en la vida de Gide, la única puerta por donde pasaban los valores religiosos: Madeleine, y sólo ella, le dió el sentimiento de la existencia de realidades distintas de las sensibles (p. 63, 70). Gide escribe el 26 de enero de 1921: «No puedo vivir sin su amor. Acepto tener al mundo entero contra mí, pero no a ella» (p. 99). Cuando su mujer destruyó, en 1981, las cartas que le enviaba cada día, durante sus viajes, Gide confiesa una desesperación inmensa: habiendo desaparecido la mejor parte de él, toda su obra está «descoronada» (p. 91); su vida pierde todo significado (p. 87, 104, 108, 109). Los pasajes suprimidos en el texto editado en 1939, y

que poseemos ahora, dan su sentido al *Journal* entero: «Las supresiones sistemáticas... de todos los pasajes relativos a Madeleine lo han, por decirlo así, *cegado*. Las pocas alusiones al drama secreto de mi vida se hacen allí incomprensibles por la ausencia de lo que podría explicarlas; incomprensible o inadmisible, la imagen de este yo mutilado que allí presento, y que no ofrece, en el lugar ardiente del corazón, más que un agujero» (p. 119-120).

Madeleine Rondeaux fué el oriente místico de la vida de Gide. Hay, pues, esencial darse cuenta del clima especialísimo en que éste nació. Acabamos de ver que el fervor religioso de Gide, despertado por un amor puramente desencarnado, va acompañado de un horror a la carne que raya en lo anormal. Para el resto de su vida (ciertamente hasta 1929), pues, en esta edad, las impresiones recibidas son imborrables, lo espiritual en el amor de la mujer se inscribe en un registro «angélico»: toda la ternura del corazón y todo el fervor intelectual de Gide se dirigen a un ser idealizado por su pensamiento, despojado por su ternura de toda vestidura sensible; por el contrario, todo su impulso carnal, su sensualidad, su sexualidad, volverán la espalda a la ternura del espíritu y del corazón; Gide sólo podrá conocer las impresiones carnales (incluso con la mujer) a condición de «que no haya la menor intervención de lo intelectual o de lo sentimental» (p. 27-28); la fuerza espiritual de su amor inhabitaba todo deseo carnal (p. 27, 40).

Estamos, pues, ante un divorcio radical entre un amor y un sentimiento religioso totalmente desencarnados, y un apetito de goces carnales totalmente desvinculados del mundo de la ternura y de la inteligencia. Si a esto se añade que el puritanismo deja al pecador abandonado a su soledad, perdido en medio del combate de la carne y del espíritu, se comprenderá mejor el drama que se desarrolla en el alma del joven Gide: privado de los socorros de un confesor, desgarrado entre la sensualidad solitaria que le avergonzaba, pero le atraía, y un imposible ideal de perfección angé-

lica, privado de la ayuda de los sacramentos, privado también de confidente, el autor de *Nourritures* se agotó en un vano combate.

La fuerza misma de su amor por Madeleine refuerza el desgarramiento que siente:

> ¿Qué hubiese sido de mí si no la hubiera conocido? Hoy puedo preguntármelo; pero, entonces, esta cuestión no se me planteaba. Encuentro por doquier, gracias a ella, un hilo de plata en la trenza de mis pensamientos. Pero, si yo no encontraba en los suyos más que claridad, fuerza era reconocer en mí mucha sombra; sólo lo mejor de mí comulgaba con ella; por grande que fuera el ímpetu de mi amor, sólo servía, me parece ahora, *para desgarrar hondamente mi naturaleza,* y tuve que comprender bastante pronto que, al pretender darme por completo a ella (por niño que fuese yo aún), este culto que le dedicaba no conseguía suprimir todo lo demás (p. 17-18).

El 25 de noviembre de 1918, escribe más claramente aún:

> Ahora me persuado de que he falseado su vida mucho más aún de lo que ella ha podido falsear la mía. Porque, a decir verdad, ella no ha falseado mi vida; incluso me parece que *todo lo mejor de mí me viene de ella.* Mi amor a ella ha dominado toda mi vida, pero no ha suprimido nada de mí; *sólo me ha añadido el conflicto* (p. 84-85).

Es más que probable que, posteriormente, Gide impidiera a este amor purificar la parte oscura de su sensualidad, y que lo hiciera por apego voluntario a un vicio que, cada vez más, pretendía justificar; pero, yo al menos así lo creo, *durante estos años de adolescencia,* fué más una víctima que un pecador responsable. Esta «parte mejor de sí mismo», sabemos ya hasta qué punto estaba «falseada», puesto que se fundaba en un grave error de concepto: *la religión de Gide está falseada desde el principio;* en cuanto a la «parte oscura» de su ser, ya he dicho hasta qué punto estaba arraigada en una desviación morbosa, casi congénita, de su temperamento. Una doctrina cristiana integral, en que el matrimonio tuviera su lugar, le habría enseñado que el remedio no

estaba en un amor desencarnado a la mujer; le habría ayudado, mediante el sacramento de la penitencia, si no a vencer sus inclinaciones aberrantes, al menos a confesarlas a la luz de un Dios que perdona; le habría enseñado que la «ternura del corazón», exquisita en él, no implicaba la búsqueda de un amor angélico.

* * *

¿Había entre estos dos polos opuestos, la carne minada de sensualidad y la ternura desencarnada, una especie de entredós del pensamiento que hubiera podido servir de mediador? Nada de esto. En efecto, en el plano de la razón, pienso que Denis de Rougemont ha visto claro al escribir que *Gide no es un pensador* en el sentido estricto del término, ni en el plano filosófico ni en el plano teológico: nunca ve a Dios más que como el fiador de las categorías morales. La época de su juventud es la de los «tristes años ochenta»; el protestantismo francés de aquel tiempo era una compleja mezcla de rigidez moral y de liberalismo teológico: el escepticismo sobre la divinidad de Cristo, que se encuentra desde el principio de la obra de Gide, era moneda corriente entre los pastores que le enseñaron la religión. Yo añadiría que Du Bos estaba más inspirado cuando dijo: «En el fondo, Gide es una persona que jamás ha reflexionado», que cuando escribe que «Gide era un espiritual nato», pero que había hecho traición. Pienso que si André Gide vió siempre claramente el riesgo esencial de la lucha moral (puesto que cada vez que lucha con sus debilidades carnales reaparece en él la fe en Dios), nunca tuvo el sentido *innato* de un mundo invisible, sobrenatural, trascendente; carecía, por naturaleza, del sentido de esa cosa «más íntima en nosotros que nosotros mismos», que constituye la gloria de un Du Bos, de un Green, de un Claudel y, mucho antes, de un Agustín de Tagaste. Gide no es un espiritual nato. Su inteligencia está totalmente vuel-

ta hacia la sensibilidad, aplicada a hacerla atenta, delicada, pero no orientada hacia ese «cielo interior» en que Du Bos se movía, incluso durante su período de incredulidad. No digo que Gide no hubiera podido alimentar en sí estas realidades místicas, porque sabía rezar. *Numquid et Tu* y *André Walter* dan testimonio de ello; y todo hombre puede encontrar a Dios, porque los caminos por donde pasa la gracia son muchos. Pero no tenía el sentido innato de lo espiritual; sometida a la ausencia de armadura espiritual sólida, el alma de Gide parece muy desguarnecida al principio del viaje religioso (*Hommage à...*, p. 283-286).

* * *

Aunque escritos en «belga» y repudiados por su autor, los *Cahiers d'André Walter* (1891) dan testimonio del drama moral que desgarró a Gide. Los textos de *Et nunc manet in te*, ya citados, proyectan sobre esta primera obra una claridad decisiva.

El alma de André Walter está dividida entre un amor de pureza admirable a su prima Emmanuèle y luchas contra una sensualidad lancinante. El texto, por su estilo y contenido, da testimonio de un verdadero desequilibrio de la sensibilidad. El verdadero amor no es tan desencarnado: culmina normalmente, en el plano de la ternura y de la carne, en la unión conyugal; ahora bien, esta unión no surge nunca en el horizonte espiritual de los jóvenes protagonistas. De otra parte, la sensibilidad, los deseos de la carne, no son tan uniformemente «carnales» en un hombre equilibrado. Además, desde el punto de vista cristiano, las consecuencias de las debilidades sexuales serían menos graves si fueran recibidas con más humildad, con más confianza en un perdón sacramental, con más abandono a las luces de un padre espiritual. La soledad del puritano se manifiesta en André Walter: éste se agota en la búsqueda de una perfección angélica.

Gide sintió largo tiempo en su interior la presencia de los dos postulados de que habla Baudelaire, el que nos orienta hacia Dios, y el que nos arrastra hacia el abismo de Satán. La grandeza de su obra está aquí. Pero, ¿se elevó Gide alguna vez al verdadero punto de vista del cristiano? ¿Vió en el combate espiritual algo más que una «oscura lucha de los instintos»? *No comprende a Dios más que a través de las categorías morales.* Las gracias que André Walter pide al Señor están demasiado imbuídas de la preocupación por las experiencias *sensibles.* La piedad puritana cede con frecuencia al peligro de las «llamadas sensibles», de los «consuelos espirituales»; por otra parte, la lucha moral da en la obsesión; se agota en *inhibir* los instintos peligrosos.

El drama de Gide es el desgarramiento entre la carne y el espíritu; pero Gide no vió nunca en él más que una lucha del alma *espiritual* contra el cuerpo *carnal.* La perspectiva bíblica, más compleja y más rica, ignora la distinción cartesiana entre el alma y el cuerpo. La carne, en el vocabulario bíblico, es el mundo creado, materia y *espíritu;* es la criatura, que, por sí misma, es frágil, mudable; es el cielo y la tierra, que no son más que polvo ante la Gloria del Señor de los ejércitos. El espíritu en la Biblia es Dios, el Dios potente, eterno, inmutable, fiel. Este espíritu está presente en el mundo; penetra de un cabo al otro del universo; es él quien da a todas las cosas solidez y vida. Esta vida es, a la vez, la existencia natural auténtica, ordenada, y la vida sobrenatural, el don del amor divino. Este Espíritu está presente en lo creado, ya sea materia o realidad inmaterial. El combate se libra entre las fuerzas de Dios, encarnadas en el mundo sensible, y las fuerzas creadas, que son deficientes y pecadoras.

Gide se limitó peligrosamente al pecado del cuerpo, sin ver el del alma. Si escribe en los *Cahiers* «que la gangrena de la carne ataca al alma» (AW, p. 45-46), no ve al alma más que por el bisel a través del cual se sumerge en lo sensible, sin comprender

que el orgullo puede mezclarse en la búsqueda de una perfección exclusivamente espiritual. Gide no vislumbró nunca que la vida de fe no es una delectación sensible, sino una peregrinación por el desierto de los sentidos y del espíritu, una entrada progresiva en la «nube oscura» que revela, pero también vela a Dios. A Gide le falta, desde el principio, el sentido de la encarnación del amor de Dios en la realidad de este mundo sensible y espiritual; *le falta también el sentido de la fe,* que es la «sustancia de las cosas que esperamos».

La frase: «Si tú quisieras, hermana mía, rezaríamos juntos» (AW, p. 37), manifiesta, sin embargo, cuál será, durante toda su carrera, «el oriente místico de su vida». Aunque esta «Emmanüèle», con la que se casará más tarde, represente en su vida un ideal de perfección demasiado angélica para ser verdaderamente humano y cristiano, la esposa de André Gide estará misteriosamente presente en todas las páginas de su *Journal,* hasta 1938 [5].

---

[5] Incluso después de esta fecha, el recuerdo de su mujer sigue presente, como lo demuestra este texto del 16 de noviembre de 1942: «Todas las noches (o casi todas) sueño con ella desde hace algún tiempo. Y siempre, en cada sueño, veo alzarse entre ambos algún obstáculo, con frecuencia mezquino, absurdo, que nos separa; la pierdo; parto en su busca, y todo el sueño es simplemente el desarrollo de una larga aventura en su seguimiento» (J, III, p. 24). En *Ainsi soit-il* (París, 1952), un texto de 1950 dice: «En el sueño, la figura de mi mujer *sustituye* a veces, sutil y casi místicamente, *a la de mi madre,* sin que yo me asombre mucho de ello. Los contornos de los rostros no son bastante netos para impedirme pasar de una a otra; la emoción es viva, pero lo que la produce es difuso; más aún: el papel que una y otra desempeñan en la acción del sueño es más o menos el mismo, es decir, un papel *de inhibición,* que es lo que explica o motiva la sustitución» (p. 128). El complejo de *frustración* es evidente en este pasaje.

2. «¡OH SENSACIÓN, MÁS BELLA AÚN QUE EL PENSAMIENTO!» (1893-1895)

Basta leer las últimas líneas de los *Cahiers d'André Walter* para adivinar la crisis que va a producirse:

> ¡Oh, Dios mío!, que reviente esa moral estrecha y que yo viva plenamente. Y dadme la fuerza de hacerlo sin temor, y sin creer siempre que voy a pecar... Que cada cosa dé toda la vida posible en ella. Es un deber hacerse dichoso (AW, p. 202-203).

La explosión que hacía presagiar estas líneas se produjo en 1893, durante un viaje por Argelia. Después de una convalecencia cuyas delicias cantó en el *Immoraliste,* Gide descubre lo que llamará más tarde «el deslumbramiento del placer sensual»; creyó encontrar, en el amor que no se atreve a confesar su nombre, lo que, sin saberlo, buscaba desde hacía años. Al menos así presenta las cosas en *Si le grain ne meurt.* En realidad, según confesará mucho tiempo después a Denis de Rougemont, cometió entonces «un terrible error de cambio de agujas» (*Hommage à...*, p. 183). Gide desesperaba sin duda de llegar jamás a afirmarse virilmente ante la mujer (estaba prometido desde 1890); se sentía helado por la perfección desencarnada que las mujeres que había conocido ofrecían a sus ojos, al mismo tiempo que se consumía de nostalgia por esta pureza que ellas representaban; la espontaneidad un poco animal de los jóvenes árabes obró en él como un alcohol que desencadena una brusca y total embriaguez. Los reflejos carnales de Gide se fijaron en un sentido aberrante (ALBÉRÈS, *Odyssée d'A. Gide,* p. 61 ss.).

Gide se convertirá muy pronto en cómplice de lo que al principio fué, sin duda, un extravío y una sorpresa de los sentidos. Es una desgracia, porque este vicio marcará a Gide para siempre: el lado evasivo y huyente, el aspecto proteico de este ser, el senti-

miento que nos produce de no estar jamás presente donde creíamos tocarlo, sus fintas y medias vueltas sucesivas, y, sobre todo, ese silencio impenetrable, más allá de la aparente claridad de las palabras, se explican en parte por esta vertiente secreta.

El autor del *Immoraliste* no llegó nunca a abandonarse sin escrúpulos a su oculto vicio. Gide repite, en el último tomo de su *Journal* (1942-1949), que *Corydon*, el libro en que intenta la apología de su singularidad, es su obra más importante; lo repite demasiadas veces, para que podamos evitar ponernos en guardia. Esta penosa insistencia traiciona una inquietud que nunca pudo acallar. Si Gide pudiera leer estas líneas me diría, como le dijo a Du Bos, que los cristianos querían a toda costa que anduviera inquieto, mientras que él era todo serenidad, todo alegría, sin experimentar más que, a lo sumo, la perplejidad necesaria al hombre que está en guardia; pero lo que yo escucho aquí no son las palabras de Gide, sino el silencio tremendo que percibo más allá de ellas, el estremecimiento indefinible que los que le conocieron hasta el fin pudieron descubrir en él.

La singularidad de Gide agravará en él el sentimiento de ser un hombre aparte; esa singularidad no es ajena a la doctrina, que es una «invariante» del autor de *Nourritures:* «es preciso no parecerse más que a sí mismo», huir de los compromisos ideológicos y religiosos.

El tema del amor que no se atreve a confesar su nombre está presente en un número crecido de obras [6]; esto explica el malestar que con frecuencia se siente al leerlas. El tiempo en que se

---

[6] Por ejemplo en *Les caves du Vatican, Si le gram ne meurt, Les nourritures terrestres, Saül, Œdipe, Les Faux-Monnayeurs, Journal.* Cuanto más se avanza en la lectura del *Journal,* más claras y cínicas son las confesiones; un pasaje de J, III, p. 128, alude a una serie de documentos relacionados con esto.

intentaba hacer glorioso este vicio ha pasado: la juventud actual aparta de Gide cuando lo descubre en él. Desgraciadamente, la inversión va tan lejos que matiza las traducciones gidianas, tan nobles por lo demás, en el sentido de la pederastia; al elegir ciertas palabras con preferencia a otras, trata de hacer pasar a Hamlet por un partidario de la ciudad maldita. Asimismo, cuando Du Bos somete, en 1928, el manuscrito de su *Dialogue avec André Gide*, el autor de *Corydon* sólo tropieza contra el capítulo dedicado a la inversión (DU BOS, *Journal*, t. IV, p. 142, 168-179, 187), descuidando aquellos en que se leía el drama *espiritual*. ¿No es esto indicio de una herida secreta, siempre en carne viva?

En los círculos «puritanos», y también en los sectores «bien pensantes», una especie de hipocresía bastante poco respetable hace que se pase en silencio la existencia de estas taras. Las tendencias en cuestión existen en muchos seres humanos; un reciente informe médico acaba de mostrarlo. Todos los instintos están en el hombre, y la franqueza, a veces brutal, de ciertos Padres de la Iglesia vale más, en esta materia, que el gesto falsamente púdico de velarse el rostro. El mal no está aquí, sino en el *juicio* que Gide fallará más tarde sobre sus pecados; desgarrado entre una ilusoria perfección angélica y los deseos de la carne, creyó resolver el conflicto obedeciendo simultánea y sucesivamente a los dos anhelos de su ser; cuando trató de interpretar el Evangelio, audaz y erróneamente, en el sentido de su «inmoralismo», la actitud de su espíritu cobró ese giro huidizo e inasible que debía caracterizarle hasta la muerte.

* * *

Dos libros expresan la alegría del «descubrimiento» que Gide hizo en Argelia, *Les nourritures terrestres* (1879) y el *Immoraliste* (1902). Pocas obras han ejercido influjo tan duradero como el

pequeño volumen de las *Nourritures*. Si antes de 1919 fué un «breviario» secreto, en que Rivière y Jammes alimentaban su «fervor», a partir de 1920 el opúsculo conoció la fama.

En un estilo pseudo-evangélico, Gide canta allí «la sensación, más bella que el pensamiento». Las frases, todavía un poco preciosistas (Mallarmé no ha dejado de influir sobre su autor), celebran el extasiado descubrimiento de una naturaleza acogida en la desnudez de una sensibilidad siempre disponible. El autor de *Nourritures* exhorta al joven Natanael a permanecer siempre abierto a «la novedad de la sensación». La elección de este nombre revela ya la decisión de enmascarar el Evangelio con una doctrina «de ascesis sensual», que no tiene nada de común con el mensaje de Cristo. En el Evangelio de San Juan, Natanael es un ser «sin astucia»: esta cualidad, que no es sino la sencillez del alma, la dulzura, la pureza cantada en las *Bienaventuranzas*, se convierte, en Gide, en la «simplicidad» de aquel que nunca se apega a nada, que abandona familia, hogar y religión para estar siempre dispuesto a saborear la sensación nueva. Natanael debe desasirse incluso de los goces sensibles, porque, demasiado prolongados, llegarían a ser obstáculo para la acogida de nuevos alimentos terrestres. Lo que importa no es la satisfacción, sino el hambre, el deseo, el fervor. Es preciso renunciar a buscar a Dios «a no ser en todas partes»: el Dios creador distinto del mundo es una quimera; es preciso encontrar a Dios en el «candoroso esparcimiento» de nuestra sensibilidad maravillada; Dios no es más que el éxtasis sensual de nuestros sentidos en contacto con los perfumes, los colores, el frescor de las ondas, la dulzura de la carne.

Este panteísmo hedonista (estos vocablos tienen la ventaja de situar claramente el «pensamiento» de Gide) sellará para siempre su obra: esta doctrina ni siquiera está ausente de *Numquid et Tu*, el cuadernito verde en que anota sus esfuerzos hacia la pureza moral, en 1916: la vida eterna, de la que Cristo dice que comienza

«ahora», no es para Gide más que la alegría terrestre experimentada al contacto del mundo visible. Gide carece ya del sentido de lo espiritual invisible, de una vida interior auténtica, del reino del más allá.

Si no supiera que la tentación de *Nourritures* es una de las más hondamente inscritas en la sensibilidad de la juventud, no me detendría en este libro, que, actualmente, da un sonido tan hueco, tan «literario». Pero la emotividad a flor de piel que caracteriza a la adolescencia encuentra en este «breviario de la sensación» demasiadas complicidades para no desenmascarar el sofisma gidiano. Mezclar una ascesis aparente con una sensibilidad en que las resonancias sensuales sólo se oyen discretamente, es hacer una mezcla «detonante» —permítaseme la expresión— para el alma adolescente. No es el grito «Familias, os odio, hogares cerrados, puertas cerradas...» el que me da miedo: si este grito encuentra una justificación aparente en las familias de los «pequeños volterianos retirados», en las que el hijo único debe heredar riquezas y prejuicios familiares, resulta ridículo cuando uno se toma el trabajo de leer las admirables descripciones familiares de una Sigrid Undset o de un Mistral. Lo que me da miedo, cuando veo *Les nourritures* en las manos de un adolescente, es que el tema del fervor, tan cristiano en el fondo, pues nunca debemos detenernos en la peregrinación hacia la ciudad celeste, sea aquí *desmarcado* en provecho de una apología del fervor sensible, del hambre por el hambre, de la inquietud cultivada por ella misma. Cuando vemos lo que llega a ser el fervor en un libro como *Citadelle* de Saint-Exupéry, donde se corona en Dios, comprendemos el sutil disfraz que Gide pone a todo lo que toca. El lector conocerá tal vez aquella escena de los Thibault, de Martin Du Gard, en que Jacques y Daniel charlan entre sí sobre «el hombre del vagón»; este viajero, encontrado en el tren, iba leyendo *Les nourritures;* fué para ellos la ocasión de un extasiado descubrimiento de este

libro. Sabemos bien lo que llegó a ser Daniel más tarde, para medir la gravedad de lo que acabo de escribir.

* * *

No diría nada sobre el *Immoraliste,* si no me permitiera añadir un rasgo importante al universo gidiano, el de la «autenticidad». Mientras redactaba este libro, que, en la persona de Michel, narra su aventura en Africa, Gide llegó a conocer el pensamiento de Nietzsche. Quedó tan impresionado que le fué preciso abandonar la redacción del final; encontraba tan claramente en Nietzsche su propia intuición personal, que temió que el final de su relato no fuese más que una imagen abstracta del pensamiento del filósofo alemán.

Sabido es que Nietzsche reemplaza la «verdad» por la «autenticidad». También Gide pone en el centro de su universo la noción de la «autenticidad»: la expresa con el término de «sinceridad», y quiere decir con esto «que sólo debemos parecernos a nosotros mismos»; pero las nociones son conexas. Sabemos, por lo demás, que Gide fabricó un «Nietzsche de bolsillo» para uso de los franceses, del mismo modo que más tarde pretenderá volver a encontrar la «sinceridad» en Dostoyevski [7].

Poco a poco, como vemos, el «humanismo» gidiano, nacido de un drama puramente personal, se refuerza aparentemente con un aparato de «pensamiento»: el Evangelio disfrazado, Nietzsche,

---

[7] No debemos olvidar, sin embargo, la admirable sagacidad de Gide como descubridor y crítico de talentos literarios. En este terreno, Gide es un maestro: su gusto es notable, y es de desear que, en este aspecto, «su humanismo» encuentre imitadores. No me considero obligado a celebrar, después de tantos otros, el admirable estilo de Gide; a pesar de cierta exquisitez demasiado consciente al fin (en *Thésée,* por ejemplo), es un modelo.

más tarde Dostoyevski, son los tres pilares del universo gidiano. Pero estos pilares son engañosos, no sostienen nada, están ahí por simple apariencia, como las fachadas barrocas, aplicadas al ladrillo desnudo. Este ladrillo desnudo es en Gide la sensibilidad, una de las más finas que conozco, *pero también una de las más limitadas.*

Se equivocaría, sin embargo, quien se imaginara que, a partir del *Immoraliste,* Gide eligió definitivamente la «sensación». Michel está desgarrado entre el polo espiritual y el polo carnal de su vida, porque Gide mismo, casado desde 1895, descubre que no puede arrastrar a su mujer en busca de los *alimentos terrestres:*

> La emancipación a que yo quería arrastrarla había dado sus tristes pruebas y sólo podía parecerle temeraria, inhumana; en todo caso, no hecha para ella y sólo capaz de magullarla. He intentado exponer esto en mi *Immoraliste,* libro que me parece hoy muy imperfecto; muy incompleto al menos, porque no tiene en cuenta o apenas deja entrever el lado más hiriente de la espada (ENMIT, p. 45-46).

El libro termina con el drama que separa a Michel de su mujer Marceline; se detiene en una pregunta dolorosa, a la que parece contestar *Saül,* pues esta tragedia, editada en 1903, muestra en unos cuantos cuadros poderosos a un hombre poco a poco «destruído por sus deseos».

3. Entre Menalcas y Alissa (1895-1914).

El 8 de octubre de 1895, seis meses después de la muerte de su madre, André Gide, que tenía entonces veintiséis años, se casaba en el templo de Étretat con su prima Madeleine Rondeaux. Le había descubierto ya su inclinación secreta; y había cedido a ella. Esto le inquietaba, pues temía no sentir nunca impulso físico hacia su mujer. El médico a quien consultó entonces no pareció haberse dado cuenta de que en Gide había mucho más que

una pasajera aberración de la sexualidad; le dijo que sus inclinaciones no existían más que «en su imaginación» y que la vida conyugal lo regularizaría todo rápidamente (ENMIT, p. 28-30). Este teórico se equivocaba:

> El amor me exaltaba, es cierto; pero, a despecho de lo que me había anunciado el doctor, no produjo en modo alguno, con el matrimonio, una normalización de mis deseos. A lo sumo obtenía de mí la castidad, en un costoso esfuerzo que sólo servía para desgarrarme más. *Corazón y sentidos* tiraban de mí en sentidos opuestos (p. 31-32).

Gide esperaba, pues, dar a Madeleine Rondeaux el amor total, de cuerpo y alma, que el matrimonio cristiano exige y *consagra*. Pero su sueño no se realizó. Esto revela aún más claramente hasta qué punto era Gide un desequilibrado patológico; el matrimonio no puede ser más que una catástrofe para tales seres (cfr. n. 12). De otra parte, el sincero deseo de dar a su esposa un amor normal muestra que A. Rousseaux no tiene razón al ver un orgullo demoníaco en la decisión que impulsó a Gide al matrimonio (*Figaro Littéraire*, 22 de septiembre de 1951); es probable que este orgullo se deslizara poco a poco en su alma, en el curso de los años siguientes, pero en 1895 tal sentimiento no existía.

¿Por qué se ató Gide con los vínculos del matrimonio? Se ha hablado de una violencia moral: el escándalo causado por la mala conducta de la madre de Madeleine hacía moralmente imposible el matrimonio de la joven; en aquellos sectores puritanos todas la puertas se cerraban para la hija de una «mujer de mala vida»; el único hombre con quien podía esperar casarse era su primo André, al cual la vinculaba, por lo demás, una antigua amistad de infancia. Gide habría cedido a estas razones, por compasión, a fin de asegurar a su prima un hogar normal, un abrigo contra la malevolencia de la sociedad.

Todo esto desempeñó ciertamente su papel, pero los textos ci-

tados al principio de este capítulo muestran que tales motivos no fueron decisivos. Madeleine representaba para Gide el polo religioso y espiritual de su vida; en aquella época Gide esperaba aún, a pesar de las caídas de su viaje africano, que el amor de su prima fortalecería en él «la mejor parte de sí mismo». Esta «religión» era falsa, porque era una religión desencarnada, pero era la única vía de acceso al mundo sobrenatural, al cual Gide seguía profundamente adicto. Cuando tuvo que rendirse a la evidencia de que nunca sería para su mujer más que un hermano, trató de convencerse de que su amor sería así más puro y más grande, por estar liberado de las servidumbres carnales; llegó a persuadirse «confortablemente de que más valía así». Entonces inventó una figura ideal: «todo el esfuerzo de mi amor no se encaminaba tanto a acercarme a ella *como a acercarla a ella a esta figura ideal que yo inventaba*»; este amor, que Gide compara al de Dante por Beatriz, se hizo en su imaginación tanto más cristiano cuanto más ajeno era a todo cumplimiento normal (ENMIT, p. 10, 22-23, 27-28).

Sólo demasiado tarde comprendió Gide hasta qué punto Madeleine era más sencilla, más humana, menos «corneliana» que la Alissa que él describirá en *La porte étroite* (p. 8-10). En su amor se mezclaba «tanta inconsciencia y obcecación», que no comprendió los sufrimientos que debía soportar una mujer, ignorante quizá de su necesidad normal de la maternidad, pero que se habría desplegado con gran sencillez si su esposo la hubiera iniciado delicadamente en una ternura carnal bendecida por el matrimonio cristiano (p. 26). «Sólo mucho tiempo después, escribe Gide en 1938, empecé a comprender con cuánta crueldad había yo podido herir magullar a aquella por quien estaba dispuesto a dar mi vida cuando habían sido ya abiertas, *con una inconsciencia atroz*, las vidas más íntimas y habían sido asestados los golpes más temidos» (p. 24). Y añade unas líneas más abajo: «Como ella me parecía toda alma y en su cuerpo toda fragilidad, no estimaba yo

que fuese privarla de mucho sustraerle una parte de mí que yo consideraba tanto menos importante cuanto que no podía dársela» (p. 25).

* * *

El viaje de novios fué una cosa atroz. Madeleine comprendió la verdadera razón de la frialdad de su esposo; una especie de «demonio» le arrastraba a ceder a su inclinación vergonzosa: Madeleine creía encontrarse ante «un criminal» o un «loco» (p. 36-42); Gide mismo se veía atormentado por pesadillas en que su esposa se le mostraba inasible (p. 35).

El drama fué más terrible porque *jamás hubo entre ellos una sola explicación:* «Entre nosotros jamás se intentó una explicación. Por su parte, jamás una queja; sólo una resignación muda y un disgusto inconfesado» (p. 25). Este silencio irá haciéndose más profundo al correr de los años: Madeleine se refugiará cada vez más en la piedad y en la caridad; «se descuidará a sí misma», tratando de despegarse del compañero de su vida (p. 45, 50-51); quiso también despegarlo de sí misma, no dejándole como posibilidad de acceso más que «el terreno místico, el único en que ella podía aceptar aún que «su esposo» comulgara con ella» (p. 51). Los silencios se prolongaban a veces durante las temporadas que Gide, después de sus «huídas de hijo pródigo», pasaba con ella en Cuverville (p. 95, n. 1).

Gide se esforzó por arrastrar a su mujer a la «exhuberancia de su alegría» (p. 35); «toda mi obra está inclinada hacia ella, dice; hasta los *Faux Monnayeurs* (el primer libro que escribí tratando de no tenerla en cuenta), todo lo he escrito para convencerla, para arrastrarla. *Todo esto no es más que un largo alegato;* ninguna obra ha sido más íntimamente motivada que la mía —y no entenderá mucho de ella quien así no lo vea—» (p. 110-111). Esta confesión, fechada en enero de 1925, muestra hasta qué punto

Gide se engaña, o nos engaña, cuando declara que el «punto de vista estético» es el único en que hay que situarse para juzgar bien su obra literaria (J, I, p. 652).

Cuando el autor de *La porte étroite* dice que la necesidad de amar y de ser amado domina su vida, piensa sin duda en esa ternura del corazón que tan delicada era en él; pero también interviene aquí el deseo de ver aprobado al «hombre de los alimentos terrestres». Gide querrá, como lo manifiesta *Et nunc manet in te,* conciliar lo inconciliable, fundir en uno el mensaje de Menalcas y el de Alissa; mejor dicho: mientras creyó estar seguro del amor de su mujer, mientras ella guardó sus cartas, con las que contaba para dejar a la posteridad el testimonio de la mejor parte de sí mismo, *Gide se sintió como apoyado, como sostenido en sus evasiones de hijo pródigo* (p. 79-80, 99).

¿Qué pensar de estos textos? ¿Son testimonio de un secreto deseo de Dios en el seno del alma pecadora, de una esperanza oculta, aunque temeraria, en la intercesión de aquella que, habiendo vivido como santa, aseguraría el perdón final? ¿O es preciso ver en ellos el orgullo satánico de un ser que impone su amor a otro, destruyendo, falseando el destino de éste, a fin de dar a la posteridad la imagen de un destino único? En otros términos, ¿quiso Gide, «imponiendo a otro ser la pureza que él necesitaba para justificarse», dar «a su desorden el aspecto de un orden casi divino», hacerlo pasar por «la victoria del hombre que había osado someter el amor al orgullo de rehacer su ley»? (A. ROUSSEAUX, *Figaro Littéraire,* 22 de septiembre de 1951). Yo creo que, al principio, los dos sentimientos anduvieron mezclados, la esperanza del pecador en la misericordia, en medio de sus pecados, y el orgullo de quien pretende someter a otro al egoísmo de su concepción del amor. La ceguera de Gide se hizo cada vez más voluntaria, pero estuvo siempre acompañada de remordimientos: «Me queda el remordimiento de haber falseado su destino», es-

cribe en 1938 (p. 27). Gide puede hacerse ilusiones, pero *Et nunc manet in te* nos turba profundamente con la confesión de su angustia ante este destino humano a cuyo lado permaneció durante cuarenta y tres años convirtiéndolo en un martirio cotidiano. Gide sabe, en 1938, *que nunca ha amado a su mujer con un amor verdadero,* porque le ha impuesto su voluntad de conciliar la sensualidad aberrante con el amor espiritual.

Textos posteriores a la muerte de Madeleine lo dicen claramente. El primero es del 11 de enero de 1943:

> Todo lo que (Emmanuèle) esperaba de mí, y que yo no he sabido darle; ¿qué digo?, todo lo que le era debido... algunos días ocupa mi pensamiento sin cesar. ¡Ah! Si el alma es, como tú deseaste convencerme de ello, inmortal, y si la tuya me dirige aún la mirada, que sea para saber que me siento, contigo, en estado de deuda eterna... Mas no; para mí, que no puedo creer en otra vida, no es así como se presenta mi pesar: sencillamente, pienso con tristeza en todos los cuidados que hubiera debido tributarle, y permanezco a la espera de la sonrisa con que ella me habría recompensado. ¡En qué estado de ceguera he vivido! (J, III, p. 77).

El segundo es del 25 de junio de 1944:

> Era con ella como yo me había prometido alcanzarla (la dicha). El drama, para cada uno de nosotros dos, comenzó el día en que tuve que comprender (y ella lo comprendió igualmente) que no podría cumplirme sin apartarme de ella. Ella, por lo demás, no hizo nada para volverme atrás o detenerme; sólo se negaba a acompañarme en mi ruta impía; o que al menos ella consideraba tal. Siempre dispuesta a empequeñecerse, a borrarse ante otro. Si la palabra «modestia» no existiera, sería preciso inventarla para ella. Nunca se le oyó decir «Yo...» (J, III, p. 221).

El tercero es del 15 de mayo de 1949:

> Todo había terminado. Un telegrama con la noticia de su fin me había hecho emprender súbitamente el viaje a Cuverville, desde Chitré, en el Poitou, donde permanecía junto a una amiga. Había dejado a

mi mujer, algunos días antes, en estado de salud precaria, es cierto, pero no alarmante, de suerte que me había separado de ella sin temor. No sólo era lo que yo amaba más en el mundo, sino que incluso me parecía (y me parece todavía hoy) que yo vivía en función de ella, y que realmente dependía de ella. Del mismo modo, yo había sido la trágica ocupación de su vida. Y ahora, todo había terminado. La volví a ver sobre su lecho de muerte. Privada ya de aquella especie de amenidad sonriente que templaba siempre su gravedad, diríase una jansenista de Philippe de Champaigne. Dejé allí aquel despojo inanimado. «Et nunc manet in te», me repetía yo; o al menos... sentí imperiosamente que, en adelante, ella ya no viviría más que en mi recuerdo... ¡Oh!, acaso no hablara yo así si la hubiera amado carnalmente. ¿Y cómo explicar esto? Era su alma lo que yo amaba; y yo no creía en esta alma. No creo en el alma separada del cuerpo. Creo que el cuerpo y el alma son una misma cosa, y que, cuando la vida del cuerpo deja de existir, han terminado los dos a la vez... Por tanto, puedo ciertamente decir que sólo el alma me importa; pero ésta no puede manifestarse y yo no puedo comprenderla ni aprehenderla más que por el cuerpo. Y sólo por éste, a despecho de todo misticismo, se hace posible cualquier manifestación del amor (J, III, p. 311-312).

No interesarse más que por el alma de una mujer joven, no amarla según la carne cuando es la esposa de uno, y, al mismo tiempo, decir que el amor no puede expresarse más que por el cuerpo, porque no se cree en el alma, no sólo es caer en contradicción, sino, principalmente, confesar que se ha estado desgarrado toda la vida. Sí, indudablemente, si Gide la hubiese amado carnalmente, si, en otros términos, no hubiese orientado su carne hacia la ciudad estéril de Sodoma, quizá hubiera podido creer en el alma de Emmanuèle.

En presencia de un secreto tan doloroso, está prohibido ocupar el puesto de Dios para juzgar la *persona de Gide.* Si abandonó frecuentemente a su mujer, como el hijo pródigo, con frecuencia escuchó sus lecciones, como lo prueban estas líneas del 2 de agosto de 1914:

> Antes de dejar a Emmanuèle esta mañana, me arrodillé cerca de ella (no había hecho esto desde...) y le pedí que rezáramos el *Padre-nuestro*. Hize esto por ella, y mi orgullo cedió sin trabajo al amor; por lo demás, todo mi corazón se asociaba sin esfuerzo a mi oración (J, I, p. 452).

Cuando Gide escuchaba a su corazón, tenía estos arranques espirituales, que harán de él, para siempre, «nuestro hermano». Su delicadeza, su discreción para con sus amigos, su delicioso arte de jugar con los niños en las praderas y en los bosques de Cuverville, su compasión hacia los «criminales», que le hacía medir la contingencia de la justicia humana y repetir las palabras de Jesús: «No juzguéis»... todo esto procede de esa ternura del corazón, que era en él exquisita. No debemos olvidar nunca estas líneas del 3 de septiembre de 1948:

> Una extraordinaria, una insaciable necesidad de amar y de ser amado, eso creo yo que es lo que ha dominado mi vida, lo que me ha impulsado a escribir; necesidad casi mística, por lo demás, puesto que acepté que no encontrara, durante mi vida, su recompensa (J, III, p. 302).

como tampoco las del 14 de marzo de 1943:

> La necesidad de simpatía ha orientado siempre mi vida. ¡Cuántas veces el temor de mortificar me ha impedido llevar hasta el fin la lógica! Es que, además, no puedo conceder valor a un pensamiento completamente abstracto y como deshumanizado. Las inconsecuencias de la razón son frecuentemente inconsecuencias del corazón (J, III, p. 135).

Si Gide no hubiera escuchado nunca más que a su corazón, que era delicado como el de un niño, atento como el de un hermano mayor, humilde como el de un adolescente triste por haber pecado, porque estaba completamente solo y no se le amaba, según creía, acaso no hubiese vuelto a encontrar a Dios; pero nos hubiera dado una imagen eternamente conmovedora de esas

profundas aguas del amor ingenuo, nos hubiera dejado una obra perfumada de esa «leche de la ternura humana», reflejo de la que los «Neófitos deben desear, sin astucia, espiritualmente, como hijos recién nacidos de Dios», en la mañana de su bautismo pascual...

* * *

Este es el mismo hombre que escribió *Corydon;* no sólo escuchaba a su corazón, sino también a su razón, también a su cuerpo sensual.

Ya hemos visto qué cosas le inspiraba su sensualidad. Lo que le dictaba aquello que él llamaba «su razón», era el orgullo nietzscheano, mezclado con un racionalismo cada vez más estrecho. Si es cierto que, según la Escritura, el hombre es cuerpo, alma y espíritu, o si hay, como dice Pascal, el orden de la materia, el de la inteligencia y el de la caridad, una claridad terrible se esparce sobre el drama de Gide en la época en que nos encontramos: dotado de un corazón profundo, Gide estaba invitado a escuchar las llamadas del orden de la caridad. Pero cada vez oyó menos las llamadas divinas en lo íntimo de su alma, en esa cima de su espíritu, en ese santo de los santos, oscuro pero habitado por Dios. Las oyó cada vez menos porque el corazón, en él, fué siempre frágil, estuvo siempre demasiado inmerso en lo sensible. Gide quería, ante todo, una ternura acariciadora que hubiera calmado, como una mano sobre la frente de un niño, los sobresaltos de su orgullo y de su sensualidad. Su mujer, sus numerosos amigos (¡cuán amado fué Gide!) le dieron esa ternura. Pero las caricias que no podían darle, Gide las había buscado, desde hacía mucho tiempo, en otras partes.

Fueron la inteligencia y la sensualidad de Gide las que le traicionaron. Su razón se convirtió en una Circe engañosa porque

nunca recibió una formación verdaderamente viril, lógica y profunda; se puso cada vez más *al servicio de lo estético*. Gide artista, es uno de los más inteligentes que conozco. Su clasicismo, hecho de temblor, de fuerza domada en una forma cristalina, de *schaudern* secretamente presente en lo profundo de aguas aparentemente tranquilas, le cerró el camino de la vida del espíritu. Esta vida, que era tan vibrante en Charles Du Bos, morirá lentamente en Gide.

Esta inteligencia separada del corazón, cada vez más prisionera voluntaria del demonio de la creación artística, le inspirará *La porte étroite* (1909). Tan pronto como Gide pretende reflexionar sobre el misterio de la vida cristiana de Alissa, su sensibilidad se torna opaca a lo espiritual. Sólo es capaz de ver en la abnegación de Alissa un engaño más o menos consciente: su esfuerzo hacia la perfección religiosa, su desprendimiento total, es una añagaza. Gide, razonador a pesar de las apariencias, se esforzará siempre por reducir la santidad, la que él había querido vivir en la época de André Walter, la de su mujer, a una inconsciente y, a veces, hipócrita tentativa de cegarse a sí mismo [8]. El que busca a Dios en la pureza es un visionario; el que reprime sus afectos, un hipócrita. *La porte étroite* es el reverso de *Nourri-*

---

[8] Es preciso señalar, en la misma línea, *La symphonie pastorale*, narración fechada en 1919. El «pastor» cree amar espiritualmente a la joven ciega de quien se ocupa; se imagina que sus sentimientos evangélicos forman una «sinfonía» armoniosa con sus deberes de esposo cristiano y de guía de sus feligreses; en realidad, indica Gide, es un hipócrita. Lo es de hecho, y esto no lo negará nadie, pero también «de derecho», en el sentido de que, según el autor, toda vida consagrada a la perfección espiritual implica necesariamente una mentira con relación a sí mismo y a los demás. Teniendo esto en cuenta, se capta el sentido sutilmente irónico del título de este libro. La mención de la «sinfonía pastoral» de Beethoven, en el curso de la narración, no es más que una sutileza complementaria.

tures: la imposibilidad de buscar la alegría a no ser en todas partes, aquí abajo, se manifiesta en la desesperación final de Alissa.

Esta afirmación es grave, pero era preciso escribirla. Lo que matiza el pensamiento de Gide en el sentido que acabo de decir es su culto de la «sensación más bella que el pensamiento». *La symphonie pastorale* (1919) acaba de delatar las secretas complicidades de la carne y del espíritu. Estas no son solamente *un hecho,* frecuente en la vida espiritual, sino que, según Gide, se producen también en *derecho.* El sofisma es aquí evidente. Cuando la parte superior de nuestra alma no está ya vinculada a Dios, vivificada por el Espíritu Santo, la razón se deja seducir por la atracción de lo sensible; se envisca sutilmente en una sensibilidad estética que sirve de máscara a una sensualidad creciente; cuando esta razón se adorna con los encantos del arte, se corre gran peligro de encerrarse en un universo puramente humano.

* * *

Entre 1897 y 1914, el conflicto gidiano no se resolvió en el sentido de una recusación definitiva de Dios, aunque aumentara el divorcio entre los impulsos del corazón y los prestigios de la razón estética. La emoción de Gide ante la santidad de Alissa [9] revela que si no se decide a regresar a la casa paterna, al menos

---

[9] Esta santidad de Alissa no es la auténtica perfección cristiana; la joven mujer renuncia al amor de Jérôme sin más motivo que una abnegación buscada por sí misma; la recusación de la «recompensa», considerada indigna, da testimonio de un inconsciente orgullo espiritual. Claudel ha notado bien el estoicismo de esta obra (*Corr. CG,* p. 101-104); Gide pretende que, para un católico, no hay drama de este género, y que su libro describe «el drama esencial del protestantismo» (p. 104). Yo diría, más bien, que se trata del drama característico de cierto protestantismo pietista y puritano.

la contempla de lejos, con secreta nostalgia. El *Retour de l'enfant prodigue* (1907) muestra la ambigüedad de los arrepentimientos gidianos; el hijo pródigo regresa porque ya no tiene valor para llevar una vida errante; ha descubierto, como el Michel del *Immoraliste,* que la satisfacción de los deseos dispersa la personalidad [10]; entonces se resuelve a volver a casa, pero anima a su hermano menor a marcharse a su vez, deseándole que «él» al menos sea más dichoso (o más audaz) en su huída. Aquí es preciso leer entre líneas el drama ya esbozado al comienzo de este párrafo; este drama estallará abiertamente en las cartas de 1914 a Claudel.

Es en este estadio de su vida donde se puede ver con más claridad la famosa «ley de la alternancia» gidiana: Gide no querrá saber nada de una conversión, porque, con la obligación de adherirse a un *Credo,* mataría en él —dice— el fervor cultivado por sí mismo; por otra parte, pretende no decir adiós a la fe cristiana, aunque sabe demasiado bien las torturas que tiene que hacer sufrir al texto evangélico para obligarle a decir lo que quiere encontrar en él, la justificación de su vida.

Gide conserva una esperanza espiritual secreta, porque la soledad en que le sumerge su pecado le pesa dolorosamente. Claudel había adivinado, leyendo ciertos pasajes de *Caves du Vatican,* el vicio de Gide; el 2 de marzo de 1914 le envió una epístola conminatoria, escrita con el fuego de la indignación [11]. El 7 de marzo, Gide contesta:

---

[10] Volvemos a encontrar esta idea en *Les Faux-Monnayeurs:* Bernard Profitendieu descubre bastante pronto que la vida «libre» no conduce a nada: entonces busca una razón de vivir.

[11] La indignación de Claudel puede parecer extraña si se piensa que ya en las obras anteriores había numerosas alusiones a este vicio, pero no debemos olvidar las grandísimas precauciones tomadas por Gide para

Le suplico... que considere únicamente esto: que amo a mi mujer más que a mi vida, y que no podría perdonarle a usted cualquier gesto, cualquier palabra, que atentase a su dicha. Dicho esto, puedo asegurarle que una conversación con usted la deseo ardientemente desde hace meses, desde hace años, aunque el tono de su carta me quita la esperanza de poder recibir hoy de usted ningún consejo.

Ahora hablo al amigo, como hablaría al sacerdote, cuyo deber estricto, ante Dios, sería guardarme el secreto. Jamás he experimentado deseos ante la mujer; y la mayor tristeza de mi vida es que el amor más constante, el más prolongado, el más vivo, no haya podido ir acompañado por nada de lo que ordinariamente le precede. Me parece, por el contrario, como si el amor impidiera en mí el deseo.

Después de esta confesión, si usted prefiere romper conmigo, le parecerá decente, supongo, que yo le pida, por aquellos a quienes usted ama, que busque cualquier pretexto, la indecencia de mi libro, por ejemplo, pero que no ponga por delante lo que acabo de revelarle. Si yo estuviera solo, me importaría un bledo el desprecio del mundo; pero estoy casado.

En cuanto al mal que usted dice que hacen mis libros, no puedo creer en él desde que conozco el número de aquellos a quienes la mentira de las costumbres ahoga como a mí. Y no vea en esta frase una aprobación de ninguna costumbre, ni siquiera de ningún deseo; pero la hipocresía me es odiosa, y me consta que hay algunos a quienes mata. No puedo creer que la religión deje de lado a los que son semejantes a mí. No puedo creer que deje a nadie de lado. ¿Qué cobardía, puesto que Dios me llama a hablar, me haría escamotear esta cuestión en mis libros? Yo no he elegido el ser así [12]. Puedo luchar contra mis deseos, puedo triunfar de ellos; pero no puedo

---

ocultar su singularidad; sólo más tarde se hicieron públicas estas cosas. Además, la indignación de Claudel no se refiere tanto a la persona de Gide como a la responsabilidad moral que éste asumía al publicar estas páginas. Gide se convertía en corruptor de las costumbres, es decir, de los juicios morales sobre los actos malos. *Desde este punto de vista, la cólera de Claudel está plenamente justificada,* porque sólo se dirige contra la obra.

[12] Esta frase abre, sobre el caso de Gide, perspectivas importantes. Citaré las líneas siguientes del Dr. J. LHERMITTE, *Direction spirituelle et psychopathologie,* en *Direction spirituelle et psychologie,* col. *Études Car-*

elegir el objeto de estos deseos, ni inventarme otros, porque se me ordene o por imitación.

¿Es realmente posible que usted me desprecie, que me rechace, después de haber leído esta carta...? He pensado siempre que un día podría hablarle como lo estoy haciendo ahora... y que le debía esta

---

mélitaines, París, 1951, p. 179: «Congénita y no hereditaria, y debida a causas concretas, la homosexualidad se extiende a los dos sexos, con preferencia, sin embargo, al sexo femenino. Esta anomalía, que se inserta en lo más hondo de la personalidad, es *definitiva* y *absolutamente incurable*, lo mismo por los medios psicoterápicos que por las terapéuticas más brutales y ofensivas. Pero quizá no se sabe bastante que esta desviación de la sexualidad es origen de una espantosa tortura moral, contra la cual lucha el sujeto desesperadamente, tratando de escapar al influjo de su anomalía. Pero *todos sus esfuerzos son vanos*, y cuando se ve obligado a confesarse vencido, o bien el desdichado *naufraga en una homosexualidad activa*, o pone fin a sus días. Es cierto que algunos logran escapar a este cuadro un tanto excesivamente negro, pero conservan *siempre presente en la conciencia* la idea de esta funesta anomalía *que les hace sospechosos a todos* y de la que tanto desearían verse libres. Notemos que nada externo delata esta deformación; el homosexual masculino o femenino *puede mostrarse el ser más delicado*, la persona más encantadora del mundo, *pero guardémonos de aconsejarle una unión normal; esto constituiría el mayor de los desastres*». He subrayado los pasajes que me parecen aplicarse al caso de Gide de una manera extrañamente precisa. El sentimiento de ser sospechoso a todos, que señala el Dr. Lhermitte, ¿acaso no se encuentra en Gide en su necesidad (compensatoria) «de amar y ser amado», que señalábamos más arriba? Gide buscaba un confidente comprensivo de su singularidad y, al mismo tiempo, evitaba las confesiones demasiado precisas, por temor a perder el afecto de sus amigos, que podrían escandalizarse. Un médico católico, H. PLANCHE, *Le problème de Gide*, París, 1952, piensa que Gide era un impotente neurótico, que buscó en su singularidad una compensación patológica y no llegó a sobrepasar el psiquismo de un adolescente. En toda hipótesis, como diré más adelante, los críticos no han tenido bastante en cuenta el lado «patológico» de la singularidad de Gide. Me pregunto a veces si su obra entera no es una vasta empresa de «compensación», al principio trágica, después consciente, y, al fin, *culpable*.

confesión... Sin embargo, no le pido ningún consejo. No espero de usted más que cólera...

Hasta la vista. Ahora le toca a usted tenderme la mano... suponiendo que usted consienta todavía en tendérmela.

André GIDE

(*Corr. CG*, p. 217-218.)

El tiro ha dado en el blanco: Gide reprueba sus fintas estéticas, su sensualidad complaciente: se siente sacado de su madriguera, confiesa el drama de su vida. Este drama es, al mismo tiempo, de índole moral y médica: ¿quién podrá decir jamás dónde comienza la responsabilidad y dónde acaba la aberración puramente fisiológica? Lo único que se puede hacer ante tamaña soledad es callarse, considerando hasta qué punto la hipocresía «bien pensante» sofoca a un alma, hasta qué punto le ha faltado un sacerdote que le revelara la comprensión de la Iglesia para «aquellos que se le parecen». La religión no deja de lado a ninguno de los hijos de los hombres. Aunque el drama de Gide tuviera algo de irremediablemente patológico (como yo creo), aunque una desviación morbosa de su sensibilidad haya venido a complicar el juego normal del cuerpo y del alma, si Gide hubiera sido fiel toda su vida a los acentos de esta carta, *se habría salvado.*

Gide lo adivina tan bien, que al día siguiente, el 8 de marzo de 1914, vuelve a escribir a Claudel:

Ya cuando le escribía a usted, hace dos años, desde esta misma ribera del Arno, adquirí la costumbre de considerarle un poco como un sacerdote, y a veces llegaba a persuadirme de que Dios se valía de usted para hablarme. Hoy voy a saber si es así, o si usted no es más que un hombre como los otros. Hay momentos en que llego a desear que usted me traicione, porque entonces me sentiría libre de esta estima hacia usted y hacia todo lo que usted representa a mis ojos, que con tanta frecuencia me detiene y me turba.

Lo que me entristece es pensar hasta qué punto va a poder usted

equivocarse con relación a mí. ¡Si yo pudiera, en vez de escribirle, hablarle! De todos modos, no olvide usted, a quien yo he defendido siempre, que he escrito *La porte étroite*... Quizá, después de todo, esta carta de usted y mi respuesta serán un acontecimiento en mi vida... Cuando ayer le pedía que me indicara alguien a quien poder hablar, no hacía más que hablar de lo que yo quisiera, porque, en realidad, le aseguro *que no veo cómo resolver este problema* que Dios ha inscrito en mi carne. ¿Me comprende usted? No, ¿verdad? Pues ésa es la razón de que yo dejara de escribirle, hace dos años. Me daba cuenta de que había ido con usted tan lejos como era posible; y me parecía, sin embargo, que todo estaba por hacer, sin que yo supiera por qué.

Adiós. Ahora puede usted hacerme mucho daño, y estoy a merced de usted.

André GIDE

(*Corr. CG*, p. 218) [13].

4. LES CAVES DU VATICAN (1914)

Hay momentos en que es preciso cortar el nudo gordiano: la negativa a suprimir las páginas incriminadas fué grave: Gide dijo más tarde que daba a estas cartas de 1914 una «gran importancia» (J, III, p. 128); desgraciadamente, me temo que no en el mismo sentido que nosotros. Todos desoímos a veces la voz

---

[13] Es justo señalar que la carta de Claudel, en su *postscriptum*, redactado después de recibir la segunda carta de Gide, es franca, pero llena de una caridad verdadera. La comparación de las cartas es aquí reveladora: Claudel se mantiene absolutamente al margen de las perplejidades morales y psicológicas en que Gide se pierde y, a veces, se oculta; afirma vigorosamente la verdad cristiana *objetiva* (p. 220-221) y sacude con rudo afecto la personalidad de Gide: «Sólo yo me atrevo a hablarle a usted brutalmente, con el valor que me da el interés que tengo por su alma» (p. 23), a fin de «convertirle». Gide trata de conmover a su corresponsal, con una mezcla de sinceridad dolorosa y de sutil complacencia en su drama personal.

de Dios; pero hay horas en que la negativa es especialmente grave. La publicación íntegra de *Caves* fué una de esas horas [14].

Con *Les caves,* Gide quería hacer su primera «novela» verdadera; ante el fracaso, se amparó prudentemente en un subtítulo más modesto, *Sotie.* Por vez primera, el autor da rienda suelta a su inquina contra la hipocresía de las gentes «respetables». Los fantoches que se alistan en una cruzada ridícula para salvar al Papa, pretendidamente encarcelado en «los sótanos del Vaticano», son farfantones a quienes una ironía glacial fustiga con una risa que, con frecuencia, rechina. La indiferencia con que nos es presentado un ateo convertido a consecuencia de una curación obtenida por las oraciones de su mujer, no tiene par más que en la objetividad médica con que se nos muestra al mismo «ateo» cuando se «desconvierte», el día en que su enfermedad vuelve a cebarse en él.

Un nuevo elemento aparece en la obra: la *sátira.* Cuando el juego de la alternancia gidiana se hace más intelectual, una ironía sutil, a veces glacial, se esparce sobre la comedia humana. ¿Y no será el sarcasmo el reverso de sus recusaciones de Dios? [15].

---

[14] Las cartas 161 y 164 (p. 225), que notifican a Claudel la negativa a suprimir las páginas incriminadas, llevan patente el sello del Gide ironista que, en sus coqueterías de artista, juega con Dios y quiere tener la última palabra. J. NOKERMAN, en *Lettres Romanes,* VI (1952), págs. 57-62, señala un grave error de fecha en la edición de *Corr. CG.*

[15] La sátira va a adquirir una importancia clásica en su obra. Buena parte de su *Théâtre,* por ejemplo *Œdipe* (1930), se alimentará de esta fuente: el juego de la «alternancia» se hace más «intelectual», al hacer Gide dialogar a fantoches encargados de expresar sus diversas ideas sobre la vida. Así *Œdipe* es una irónica sátira del «destino»; la obra maestra de Sófocles se convierte en pretexto para consideraciones inteligentes y glaciales, mezcladas con sobreentendidos para gentes cultivadas; el conjunto significa la rebelión de Edipo contra el conformismo religioso (Tiresias) y social (Creonte). Aquí ya no queda ni la sombra de tragedia auténtica; las representaciones

Se adivina el encanto de que está adornado Lafcadio: en contraste con estos fantoches solemnes, hijo natural, y, por consiguiente, según el autor, de espíritu más libre, Lafcadio posee todas las seducciones de un ser creado por Gide según su corazón. Indudablemente, el autor de *Caves* no aprueba el «acto gratuito» que comete Lafcadio cuando arroja de su compartimento al mediocre Amédée Fleurissoire, únicamente porque la idea le ha pasado por la cabeza: este gesto demuestra, por lo absurdo, que sería vano basar la propia existencia en el acto gratuito. Por desgracia, este vocablo nuevo, pero que no es más que una variante del tema del fervor y de la autenticidad, llegó a ser un *slogan* de la juventud que siguió a 1914-1918. Esta no vió que el escritor fracasaba en su intento de crear la verdadera vida y que *Les caves* daban testimonio de una rápida «desespiritualización». Se hace duro creer que el mismo autor que escribió *Les caves* sea el que escribió a Claudel las dos cartas que acabamos de leer. Alternancia, coexistencia del bien y del mal... ¿cuánto tiempo podrá Gide seguir caminando sobre la cuerda floja?

5. Acudo a Vos, Señor, como un niño (1914-1916)

Los primeros años de guerra ejercieron sobre Gide un influjo profundo. ¿Quién iba a sospechar que, después de *Les caves*, recuperaría el fervor de André Walter y nos daría *Numquid et Tu*, ese cuadernito verde que contiene algunas de las más bellas páginas de la literatura espiritual francesa? Este hombre nos desconcierta incesantemente. Pero, además, revela que la gracia de Dios persigue al hombre que se hurta.

Esta gracia alcanzó a Gide en el hogar franco-belga en que,

---

de 1950, en el Marigny, mostraron hasta qué punto el teatro gidiano está «lejos de la vida».

junto con Du Bos y Gabriel Marcel, trabajaba procurando a las familias de los combatientes información sobre los exiliados. El autor de *Nourritures* ha dicho cómo, por aquella época, Du Bos «hizo un hermoso guiño a la santidad»; y Marcel sintió trastornada su vida al contacto con las miserias concretas de la guerra [16]. Gide participó de este desfondamiento espiritual: las notas del cuaderno verde, publicadas más tarde con el título de *Numquid et Tu* (¿acaso tú también andabas con Cristo?), muestran que, durante el año 1916, Gide recupera el fervor de André Walter; al mismo tiempo que la lucha contra sus instintos viciosos, reaparecen la oración y la fe en Dios. La sinceridad de Gide, en aquella época, no deja lugar a duda [17]:

> *Et nunc...* es *en la eternidad* donde hay que vivir desde ahora. Y es *desde ahora* cuando hay que vivir en la eternidad. ¿Qué me importa la vida eterna sin la conciencia, a cada instante, de esta duración? La vida eterna no es sólo porvenir; está, desde ahora, toda presente en nosotros; la vivimos desde el instante en que aceptamos morir a nosotros mismos, obtener de nosotros ese renunciamiento que permite la resurrección en la eternidad. *El que odia su vida en este mundo la conservará para la vida eterna* (Juan, XII, 17) (18 de febrero de 1916) (J, I, p. 591).

Y en otro lugar:

> ¡Señor, no dejéis que el Maligno ocupe vuestro puesto en mi corazón! ¡No os dejéis desposeer, Señor! Si os retiráis por com-

---

[16] Fué el contacto con la miseria, no ya «oficial», sino «real», lo que llevó a Marcel a descubrir la categoría del «misterio». La obra *L'iconoclaste* expresa bien el descubrimiento que cambió la orientación del pensamiento marceliano. Más adelante veremos su doloroso contraste con la del último Gide.

[17] Más tarde (1937), tratará de despistar en lo relativo a sus sentimientos reales, achacándolos a lo «patético» de la guerra (cfr. II, 1: *Gide y lo trágico*).

pleto, se instalará él. ¡Ah! ¡No me confundáis del todo con él! No le amo tanto como para eso, os lo aseguro. Acordaos de que he sido capaz de amaros (16 de julio de 1916) (J, I, p. 599).

Aquí estamos más allá de la alternancia gidiana de los años 1897-1914. Gide trata de vencer la aberración sexual que era el drama de su hogar: «Acudo a Vos, Señor, como un niño...»; «Pueda mi oración, como las de las almas muy puras, no ser más que el reflejo de Vos que vuelve a Vos cuando Os inclináis sobre mí...» (J, I, p. 530 y 602).

La lucha contra sus debilidades es desgarradora: el 19 de septiembre, confiesa «una recaída abominable» (J, I, p. 560); lo mismo el 15 de octubre, y esto le arranca el lamento de Sísifo (p. 572); nueva recaída el 28 de octubre (p. 580). Estas debilidades repetidas acaban produciéndole la obsesión de una posesión satánica:

> El demonio —escribe— se ha hecho clásico conmigo, cuando le ha sido preciso para cogerme, y porque sabía que yo me resistiría a identificar con el mal cierto equilibrio dichoso (p. 560-561) [18].

y, antes del año 1917, inserta en el *Journal* hojas sobre Satán (p. 606-610). Gide entrevé la tentación satánica que se introduce en su arte; adivina que cierta forma de éxito humano, de alegría, de equilibrio, es el envés del endurecimiento final. El 7 de noviembre de 1916 escribe:

---

[18] Este texto cobra un significado terrible si lo relacionamos con las palabras que Gide dijo a Green, en 1945, cuando éste le anunció su reciente conversión: «Entonces, ¿ha renunciado usted a encontrar el equilibrio?» (J. GREEN, *Journal*, IV, p. 240). Gide se acercará cada vez más a un humanismo que identificará con el de los griegos; Green, por el contrario, se alejará cada día más de los «dioses griegos», que eran para él necesariamente «paganos»; Green no llegará a ver nunca la posibilidad de un arte cristiano «barroco».

Dios mío, dadme el no ser de los que figuran en el mundo. Dadme el no ser de los que tienen éxito. Dadme el no estar entre los dichosos, los satisfechos, los bien nutridos; entre aquellos a quienes se aplaude, se felicita y se envidia (p. 603).

Frente a este vértigo contra el que se debate, recurrir a la oración le resulta a veces espantosamente difícil; el 16 de junio escribe:

Ya no sé rezar ni siquiera escuchar a Dios. Si tal vez me habla, no le oigo. Heme aquí, de nuevo, totalmente indiferente a su voz. Y, sin embargo, tengo el desprecio de *mi* sabiduría, y si me falta la alegría que El me da, toda otra alegría me es quitada. Señor, si vais a ayudarme, ¿a qué esperáis? Yo solo no puedo. No puedo. Todos los reflejos de Vos que sentía en mí, se empañan. Es tiempo de que vengáis... ¡Pues qué! ¿Acaso estoy ahora como si nunca le hubiera amado? (J, I, p. 599).

Pero, otras veces, el misticismo se hace apasionado, como lo muestra el siguiente texto, digno de Pascal:

Su mano siempre tendida, que el orgullo se rehusa a aceptar.

—¿Es que prefieres hundirte cada vez más, lentamente, cada vez más hondo en el abismo? ¿Piensas que esta carne podrida va a desligarse de ti por sí misma? No, si tú no te desligas de ella.

—¡Señor! Sin vuestra ayuda la carne me pudrirá antes todo entero. No, no es orgullo; Vos lo sabéis. Mas, para aceptar vuestra mano, quisiera ser menos indigno. Ahora, mi fango la mancharía más que me blanquearía su luz...

—Sabes que...

—¡Perdón, Señor! Sí, sé que miento. La verdad es que a esta carne que odio la amo todavía más que a Vos mismo. Me muero por agotar sus encantos. Os pido que me ayudéis, pero lo hago sin renunciamiento verdadero...

—Desdichado, que pretendes desposar en ti al cielo con el infierno. Nadie debe darse a Dios, si no es por entero (3 de octubre de 1916) (J, I, p. 601-602).

Durante el año 1916, Gide fué trabajado por la gracia divina. La lucha moral, la oración, la angustia de perder su alma, la humildad, la fascinación ante Satán, se suceden en esta alma desgarrada. Aunque su singularidad fuese humanamente incurable, Gide sabe bien que, con la gracia, puede convertirse en la cruz purificadora que quizá está destinado a llevar. El silencio de Dios ante sus esfuerzos hacia la pureza era una pedagogía de la fe oscura, de la esperanza contra toda esperanza, por la cual Dios llamaba a esta alma a dar testimonio de Cristo. *Numquid et Tu* y el *Journal* paralelo muestran que las desviaciones más profundas de un temperamento no pueden servir de pretexto para el abandono del combate espiritual. Conozco pocos mentís tan claros a cierto psicoanálisis puramente humano, según el cual el combate es inútil. Es sobre todo al pecador a quien Dios persigue con su misericordia.

6. El laberinto con claraboya (1917-1928)

El 7 de agosto de 1917 aparece en la vida de Gide [19] un tal Michel, con quien está en Suiza (J, I, p. 618-630); en 1918, Gide está en Inglaterra con un individuo llamado Marc (ENMIT, p. 78-79); el 15 de junio de 1919, Gide abre de nuevo el *cuaderno verde,* abandonado desde 1917, y anota en él dos cosas: un comentario ambiguo sobre la necesidad de llevar su cruz con Cristo [20], y la afirmación de que los que esperan la vida eterna para

---

[19] Gide habla de «Fabrice», pero en la p. 629 se ve que Fabrice y Gide no son más que uno.

[20] El pasaje es poco claro: ¿quiere decir Gide que se ha comprendido mal el texto evangélico y que es preciso leer: «El que no toma su cruz, y me sigue», de donde Gide deduciría que el mensaje de la «redención por la cruz» no es evangélico? O bien se adhiere a la hexégesis clásica (fundada en el texto griego, el original, que Gide no consulta *jamás* en

después de la muerte cometen una «de las más graves equivocaciones sobre el espíritu de Cristo» (J, I, p. 604-605) [21]. El tema de la alegría reaparece en el *Journal* (J, I, p. 639-640), y sabido es hasta qué punto conviene desconfiar cuando resuena en la obra gidiana.

Gide se desliza cada vez más rápidamente hacia el ateísmo; la segunda negación es más grave que la del año 1893. Conviene buscar las causas de esta nueva y definitiva fuga del hijo pródigo. Los nuevos documentos que tenemos permiten entrever que el drama se desarrolló en su corazón, en su inteligencia y en su cuerpo.

a. EL DESEQUILIBRIO NERVIOSO

Los textos del *Journal* y de *Numquid et Tu*, entre enero de 1916 y el 31 de mayo del mismo año, dan testimonio de una especie de impulso espiritual, de una «alegría» en medio de la

---

sus «comentarios» del Evangelio), como parece desprenderse del resto del pasaje? De todos modos, el final, antes del pasaje sobre la «vida eterna», añade que Jesús dijo también que «su yugo era ligero». El pasaje es típico de los equívocos gidianos, así como de la poca seriedad de su hexégesis. No hay motivo para dejarse impresionar por estos argumentos.

[21] M. RUTHERFORD, un autor citado por Gide en el contexto, vivió de 1829 a 1913; designado como pastor de una iglesia no conformista, su evolución espiritual le hizo renunciar a este cargo. Publicó, con pseudónimo, desde 1881 a 1887, una autobiografía que narra la «liberación de su espíritu»; con su verdadero nombre (William Hale), publicó una traducción de la *Etica* de Espinosa. El entusiasmo de Gide por este autor revela, a partir de 1919, hasta qué punto su espíritu, una vez abandonada la lucha moral, es permeable al racionalismo religioso; el entusiasmo de Rutherford por Espinosa está en el mismo plano que el de Gide por una especie de panteísmo materialista que caracterizará su *credo final*.—Se ha descuidado excesivamente el subrayar la «pendiente» naturalista e incluso ciencista del espíritu de Gide desde el comienzo de su carrera literaria.

lucha por la pureza y la gracia; los que siguen al 15 de junio del mismo año revelan, por el contrario, un cansancio y una angustia crecientes. Una crisis terrible se produjo, efectivamente, durante la primera quincena de junio: su causa fué Emmanuèle. Una decena de páginas del *Journal*, «escritas con una especie de desesperación» y «dirigidas a Emmanuèle», reflejan «un estado morboso frente al cual» Gide «no estaba sino demasiado inclinado a recaer»; «diríanse las páginas de un loco», escribe (J, I, p. 556-557, 15 de junio y 15 de septiembre de 1916) [22].

Gracias a *Et nunc manet in te*, es posible adivinar el drama que se produjo entonces; drama análogo al que Gide confesó a Claudel en junio de 1914. ¿Intentó Gide aproximarse a su esposa? ¿Conoció el humillante fracaso de su amor? O bien, ¿quiso, en estas páginas que le dirigía, confesarle el drama de su vida, darle aquella «explicación» cuya ausencia le torturará toda su vida? (ENMIT, p. 25, 78). ¿Llegaban demasiado tarde (Gide tenía entonces cuarenta y siete años) sus esfuerzos contra su vicio, para que, humanamente, pudieran cumplirse sin dar lugar a verdaderas neurosis? [23]. Imposible afirmar nada; mas parece cierto que el drama se desarrolla en esta línea. Lo seguro es que, accediendo a un deseo tácito de su mujer, Gide destruyó estas páginas.

b. EL DESFALLECIMIENTO DE LA RAZÓN

Gide fué siempre un ser de sensibilidad; la reflexión no fué jamás profunda ni robusta en él. ¿Cómo asombrarse, entonces,

---

[22] J, I, p. 556-557: pasajes que parecen haber escapado a los comentadores de la obra gidiana. Su importancia es confirmada por J, III, p. 128, ya comentado *supra*, n.º 4.

[23] Yo me pregunto si estos textos no permiten adivinar en Gide verdaderas perturbaciones neuróticas, que aparecen motivadas por sus esfuerzos para corregir un vicio que era en él una tara congénita (cfr. n. 12).

de la ausencia de fe dogmática inscrita desde las primeras hojas del *Journal* paralelo a *Numquid et Tu?* El 30 de enero escribe:

> Si yo tuviera que formular un *credo*, diría: Dios no está detrás de nosotros. Está por venir. No es al comienzo, sino al fin de la evolución de los seres donde es preciso buscarle. Dios es terminal, no inicial. Es el punto supremo y último al que tiende toda la naturaleza en el tiempo. Y como el tiempo no existe para El, le es indiferente que esta evolución, que El corona, siga o preceda, que El la determine por atracción o por propulsión. *Dios se informa por el hombre;* he aquí lo que yo siento y creo, y lo que entiendo en las palabras: «Creemos al hombre a nuestra imagen» (J, I, p. 533).

Lo mismo anota el 16 de febrero:

> Me sirvo conscientemente aquí, como anteriormente, de un vocabulario y de imágenes (*acaba de hablar del Maligno, p. 540*) que implican una mitología en la cual no importa en absoluto que yo crea. Me basta que sea la más elocuente para explicarme un drama íntimo... Qué me importa: la explicación profunda no puede ser más que una finalidad (J, I, p. 541).

Estos textos son como el reverso de *Numquid et Tu;* son anteriores a la crisis de los primeros días de junio de 1916. Se comprende que después del 16 de junio, esta vez en *Numquid et Tu,* las anotaciones de escepticismo religioso se multipliquen: la fe de Gide reposa cada vez más sobre un vacío de la razón; el desdichado se agarra a San Pablo, «cuyos razonamientos no comprende» (J, I, p. 599); rehusa basar su creencia en los milagros (J, I, p. 601); en junio de 1919, reaparece la afirmación de que no se debe buscar la alegría divina más que sobre esta tierra (J, I, p. 604-605). La creencia dogmática se ha volatilizado.

Gide dice que estuvo a punto de convertirse en 1916. Esta conversión no hubiera sido duradera de no ir acompañada por un esfuerzo de *reflexión* teológica y apologética. Su ascendencia puritana no le orientaba, desgraciadamente, por este camino. Además, y

esto es una circunstancia atenuante que no debe olvidarse, la atmósfera que reinaba por entonces en los sectores católicos tenía todo lo que hacía falta para proporcionarle los pretextos que él buscará muy pronto. El clima católico estaba asediado por el *integrismo*: «Se solía —escribe Archambault— juzgar la adhesión profunda del espíritu por la rigidez dogmática de la afirmación» (*Humanité d'André Gide*, p. 174). La religión era presentada demasiado exclusivamente como un «moralismo», cuyo ideal parecía reducirse a reglas «formales, universales, negativas, restrictivas, estáticas y extrínsecas»; esta manera de ver las cosas no tiene el menor parentesco con el verdadero cristianismo, porque éste fundamenta su ideal «en una relación de amor» (*ibid.*, p. 338-342). A los que hemos vivido la irrupción victoriosa de Péguy, de Bernanos, de Claudel, nos cuesta trabajo comprender hasta qué punto los espíritus fervientes de aquella época se asfixiaban literalmente en el dogmatismo rígido y en el estrecho moralismo que se pretendía imponerles. Frente a este «testimonio» católico se comprende que Gide no se sintiera tentado a profundizar las estructuras intelectuales y teológicas de su visión del mundo [24]. Su «fe» seguirá sien-

[24] Gide ha dicho que en 1916 estuvo a punto de convertirse, pero que «algunos de sus amigos convertidos pusieron rápidamente en orden sus deseos». Es indudable que la ruda seguridad de Claudel, el orgullo ingenuo de Jammes, la pobreza artística de las obras de Ghéon, los «juicios» de Massis (que, como dice Archambault, son más bien «colación de la paliza» que examen objetivo), proporcionaron a Gide fáciles pretextos para rehusar la conversión. Gide gustará, cada vez más, hasta su muerte, de subrayar los contrasentidos de los «creyentes»; ¿cómo irritarse con él seriamente por esto?: jamás nos habremos puesto bastante en guardia contra las constantes traiciones que hacemos a nuestra fe. Sin embargo, es absurdo decir que los «convertidos» amigos de Gide sean responsables de su apostasía; a lo sumo, han reforzado una decisión tomada anteriormente. Por lo demás, está el caso de Du Bos: si hubo un crítico y un amigo que llevara la lealtad todo lo lejos que puede llevarse, en su «diálogo» con

do muy vaporosa; sólo el deseo de purificar su alma, acompañado del desgarramiento que sabemos, le aproximó a Dios. Madeleine, su mujer, era también la intercesora que Gide necesitaba para creer en un amor espiritual. Precisamente a propósito de ella, el año 1918 provocará un tercer drama.

Gide, es indudablemente Du Bos. Basta leer los tomos III y IV del *Journal* de Du Bos para medir el drama que constituyó para «Charlie» el divorcio que veía acrecentarse de día en día entre «verdad» y «amistad». Gide acabará por burlarse de Du Bos, diciendo que «Charlie» llegaba casi a desear que los demás fuesen desgraciados, a fin de poder «inclinarse» sobre ellos (J, I, p. 968). Du Bos es a veces un poco irritante; pero las palabras de Gide manifiestan, por su parte, una frialdad cáustica, bastante inquietante. Hay, por lo demás, un indicio de la pérdida de la sangre fría, en Gide, con relación a Du Bos (J, III, p. 197-199): Gide, remitiendo al *Journal* de Du Bos, t. II, p. 356, declara que allí encuentra la prueba de que el motivo fundamental del cambio de actitud de Du Bos con relación a él es el haberle sido negado el puesto de director de la *N. R. F.* Gide cree descubrir así una vez más los mezquinos motivos que se ocultan en los actos de los cristianos. Si nos atenemos a la pág. 357 del mismo tomo, descubriremos que Du Bos afirma *explícitamente* lo contrario de lo que le hace decir Gide; además, la lectura del *Journal* muestra que Du Bos preparaba su libro mucho antes de esta fecha de abril de 1925; quiso que los primeros capítulos fuesen redactados como conferencias que habían de darse en un salón, *en presencia de Gide,* para que esto —explica Du Bos— le ayudase a matizar su juicio sobre el autor del *Immoraliste;* Du Bos retrasó lo más posible el capítulo en que tendría que comenzar las críticas serias, prueba de que, desde el comienzo, sabía que tendría que hacerlas; en fin, ¿quién no sabe, al leer el *Dialogue avec André Gide,* que todo el universo espiritual de Du Bos debía fatalmente alejarle de Gide, alejamiento tanto más inevitable cuanto que, por aquella época, Gide mismo se «desespiritualizaba»? (Sobre todo esto da indicaciones el *Journal* de Du Bos, desde el t. I; véase el *índice* que termina cada tomo). Es penoso coger a Gide en flagrante delito de «sectarismo» en un punto tan importante, conociendo, por otra parte, su admirable probidad cuando se trata de traducciones, de crítica literaria. Este texto del último *Journal* revela que ha habido una negativa de Gide, consecuencia de una obce-

c. EL DRAMA DEL CORAZÓN

Madeleine era para Gide la mensajera de lo invisible:

> Por diferente a mí que pudiera ser, el haberla conocido es lo que frecuentemente me hace sentirme extranjero en esta tierra, jugando al juego de la vida sin creer demasiado en él, por haber conocido a través de ella *una realidad menos tangible, pero más verdadera. Mi inteligencia podía, sin duda, negar esta realidad secreta; con ella, la sentía* (ENMIT, p. 70).

Estas líneas de 1939 hacen eco a otras del 10 de septiembre de 1922:

> Pensando, esta mañana, lo poco que valgo sin ella, midiendo la escasa virtud de mi corazón, llegaba a comprender mejor *esta necesidad de los intermediarios entre el hombre y Dios, de esos intercesores contra los que se alza tan violentamente el protestantismo* (*Ibid.*, p. 107).

Gide escribía diariamente a su mujer durante sus viajes: su vida «se tejía así ante ella día a día» (*ibid.*, p. 83); «en ella sobre todo» era donde Gide esperaba «sobrevivir» (*ibid.*, p. 91). Ya he dicho que Gide tenía necesidad de saber que estaba seguro este testimonio de su amor espiritual, mientras que su conducta de hijo pródigo desmentía tan frecuentemente esta parte de su vida. La alternancia en que se gozaba dependía, a su juicio, de la existencia de estas cartas-testigo.

Inmediatamente después de su partida para Inglaterra, que la hizo sufrir «atrozmente» (Gide no partía solo), Madeleine destruyó todas las cartas de su marido: una inadvertencia de Ghéon acaba-

---

cación progresiva. El hecho de que pueda creer, en 1948, que *toda* la evolución de Du Bos con relación a él nace de un despecho ocasionado por la pérdida de un puesto revela de un modo terrible el oscurecimiento de sus facultades psicológicas y espirituales.

ba de *revelarle* el vicio de su esposo (P. QUINT, p. 353). Para Gide fué un golpe tremendo:

> ¡Oh! sé muy bien que ha sufrido atrozmente por mi viaje con Marc; pero ¿debía vengarse destruyendo el pasado...? Es lo mejor de mí lo que desaparece; *y ya no contrapesará lo peor.* Durante más de treinta años, le había dado (y le daba todavía) lo mejor de mí, día a día, aun en las más cortas ausencias. Me siento súbitamente arruinado. Ya no tengo ánimo para nada. Me habría matado sin esfuerzo. Si esta pérdida fuese siquiera debida a algún accidente, a la invasión, al incendio... ¡Pero que *ella* haya hecho esto...! (*ibid.*, p. 79).

Las razones de Madeleine no nos importan aquí: lo mismo si se trata de espíritu de sacrificio llevado hasta la inmolación de lo más precioso que poseía en el mundo (*ibid.*, p. 81) o de una rebelión de aquella alma demasiado pisoteada por la inconsciencia del compañero de su vida (*ibid.*, p. 82, n. 1), este gesto marca una fecha en el itinerario de Gide.

Durante días y días lloró (*ibid.*, p. 83, n. 1); «¿comprendía ella que así suprimía la única arca en que mi memoria, más tarde, podía esperar encontrar refugio?», escribe el 22 de noviembre de 1918, y añade: «Sufro como si hubiera matado a nuestro hijo» (*ibid.*, p. 78-80). Gide comprendió mejor entonces hasta qué punto había falseado la vida de su compañera, haciéndola vivir en el temor (*ibid.*, p. 84, 86); ya no se reconoció el derecho de comprar a costa de la dicha de ella la suya propia» (*ibid.*, p. 88): una abominable tristeza le sumerge al pensar que ha sido causa de la desgracia de aquella a quien más ama en el mundo; se persuade de que ella ya no cree en su amor (*ibid.*, p. 83).

El gesto de su mujer abrió los ojos a Gide: comprendió que él había sido la desgracia de su vida; vió que la división que pretendía imponerle entre «la mejor parte de su vida», que le dedicaba, y la otra, que le rehusaba obstinadamente, era un monstruoso juego de trampa. Pero esta luz de gracia fué sofocada por el

despecho que se apoderó de él. ¿Resultó demasiado fuerte para Gide la visión de su responsabilidad? ¿Sufrió el orgullo secretamente oculto en el pacto inhumano en que había cimentado su unión una derrota demasiado dolorosa? Sólo Dios lo sabe. Lo cierto es que Gide no pudo soportar el ver destruído, entre Alissa y Menalcas, el equilibrio que había construído pacientemente a lo largo de los años anteriores. Se persuadió de que su mujer ya no le amaba: todo el *Journal* de 1916-1939, inédito hasta ahora, lo repite a cada página. Gide conoció una abominable tragedia, secreta y solitaria (*ibid.*, p. 98-99).

La caída hacia los placeres nefandos se vió ahora acelerada; dos textos lo dicen. El primero, del 10 de septiembre de 1922:

> Me siento completamente abandonado por ella. Todo lo bueno, generoso y puro que ella hacía surgir en mí, vuelve a caer, *y este abominable reflujo me arrastra todo entero hacia el infierno*... Mi corazón está lleno de tinieblas y de lágrimas. Siento aversión a todos los que me rodean aquí, a todo lo que me aparta de ella, a todo lo que la arranca de mí (*ibid.*, p. 106).

El segundo, del 11 de julio de 1923:

> Nunca he deseado más que *su* amor, *su* aprobación, *su* estima. Y desde que ella me ha retirado todo esto, he vivido en una especie de oprobio en que el bien ha perdido su recompensa *y el mal su fealdad*, y el dolor, incluso, su aguijón... Me parece, con frecuencia, que ya he dejado de vivir. Es que, con ella, he sentido retirarse de mí el gusto de vivir; es que, desde entonces, todo me es igual y ya nada me importa (*ibid.*, p. 108).

Una claridad casi irresistible ilumina el drama que le hará perder definitivamente la fe. Gide había querido persuadirse de que podía conservar la estima, la aprobación de su mujer, a pesar de aquella parte de hijo pródigo que rehusaba dar a Dios. Si ha podido ofuscarse durante mucho tiempo con esta mentira, el gesto de su mujer le revela brutalmente lo que él es. *Gide ya no trata*

de rechazar esta parte podrida de su ser; asiste, desamparado, al derrumbamiento. La tentación de entregarse enteramente al mal va acompañada entonces de una negra tristeza, de un hastío de la vida, que llena las páginas del *Journal.* «*De este terrible juicio*» (el que implicaba la destrucción de las cartas, así como la desaprobación a veces explícita de su mujer con relación a su conducta) «*ha venido toda la amargura de mi vida*» (*ibid.*, p. 110). Privado de esta alegría, *en medio de los placeres a los que no quería renunciar,* Gide no quiere ver que «esta amargura» podría ser la «tristeza fecunda que conduce a la penitencia», según las palabras de San Pablo. El ensombrecimiento de su cielo interior, *que ya nada volverá a serenar hasta el fin,* como muestran las últimas páginas del *Journal* (*ibid.*, p. 119-120), no será para el desdichado más que una invitación a sumergirse en la sensualidad. Durante los años 1918-1939 el *humanismo* gidiano se formula en términos cada vez más claros: *ahora sabemos que se basa en una negra tristeza.* En lugar de volverse hacia Dios, Gide cede a la tentación satánica; las *hojas* de 1919 hablan de «inesperanza» (*ibid.*, p. 91, n. 1, que remite al *Journal,* I, p. 777, 778).

Una evidencia se impone: Gide no soportó la especie de juicio divino que fué la destrucción de las cartas; se abandonó *pasivamente* a la tristeza, y bien pronto a la rebelión. El ateísmo completo no está lejos. *Esta crisis de 1918 es,* a mi juicio, *decisiva;* las fugas culpables han quebrantado tan profundamente el alma del pródigo, que éste cede sin resistencia al embate del demonio, que le sugiere abandonarlo todo, puesto que también aquella a quien amaba «le abandona» y Dios le condena.

* * *

Gide se convierte entonces en el Proteo que conocimos después de la gran guerra. Si hay algo que impresione al lector de *Hommage à André Gide* y de las *Conversations avec Gide,* es la

constante metamorfosis del personaje. Si Claude Mauriac se apartó finalmente de Gide, fué sobre todo porque descubrió que el autor de *Nourritures terrestres* se había entregado, con relación a él, a una especie de comedia; cuando vió que Gide era diferente según sus interlocutores, religioso con los cristianos, proselitista ateo con aquellos a quienes veía en la duda, cínico con sus compañeros de aventuras, sereno y sin inquietud con los racionalistas, se alejó de él. Conviene leer las páginas de Mauriac, de Mallet, de Denis de Rougemont, de Léon Pierre Quint, de Julien Green, para medir la coquetería enfermiza y dolorosa con que Gide «adoptaba el color» del alma de sus interlocutores. Después de 1918 Gide no es ya un «maestro», en el sentido moral y pleno del término, sino un Proteo extraño, ondulante, extraordinariamente sutil y, por último, decepcionante. Esta coquetería era particularmente penosa cuando se dirigía a la juventud, y sospechamos que éste fué caso frecuente (Cfr. *Hommage à...*, p. 229-234, 258-266, 271-281, 302-315; M. DU GARD, *Notes sur..., passim*, y CL. MAURIAC, *Conversations...*, p. 224-231).

Hacia 1920, en efecto, Gide alcanza bruscamente la gloria. La doctrina de la «alternancia», del fervor, de la inquietud, de la disponibilidad, embriaga a las generaciones jóvenes. ¿Fué este éxito lo que impulsó a Gide a tomar la fatal decisión que todos sus amigos, creyentes o no, le desaconsejaron formalmente: publicar *Corydon*, escrito después de 1911, y la versión íntegra de *Si le grain ne meurt? Corydon* es una apología del vicio *contra naturam*; la autobiografía de Gide no tiene sentido más que en función de su segunda parte, la que narra las experiencias sensuales de Argelia en 1893 (DU BOS, *Journal*, t. IV, p. 61). Publicar estos textos era divulgar cosas que hasta entonces habían permanecido ocultas; era provocar el escándalo (*Corr. Du Bos-Gide*, p. 55-60, y M. DU GARD, *Notes...*, p. 44-51). *Gide siguió adelante.* Hubo, indudablemente, en su gesto, el súbito impulso del tímido que se abalanza.

Pero yo creo que al mismo tiempo Gide puso un acto irreparable, que precipitó su adhesión progresiva al ateísmo.

Paradójicamente, Gide se gloriará muy pronto de no conocer ya la inquietud, sino tan sólo *la perplejidad*. Sus afirmaciones de «alegría» se multiplican; su pensamiento tiende al equilibrio «clásico»; este equilibrio es pagano. Gide va a conocer aquí el «éxito» que en 1916 suplicaba a Dios no le concediera. Si su responsabilidad personal sigue siendo secreto de Dios [25], objetivamente es imposible no ver en su «alegría» y en su «éxito» humano, en el equilibrio de su arte, aquel «abandono» de Dios que él mismo describía en 1916.

Corydon apareció en 1923 [26]; *Si le grain ne meurt*, en 1926, al

---

[25] Cuanto más ahondo en el caso de Gide, más me convenzo de ello. El centro más secreto de Gide no es la alegría, sino la angustia de su singularidad congénita. Gide busca en el equilibrio de su obra una especie de compensación que calme sus angustias. Todos los que le han conocido hablan de una impresión de zonas silenciosas, ocultas bajo sus más insignificantes palabras, la impresión de un secreto que Gide no confesó jamás a nadie. La responsabilidad *personal* del autor de *Corydon* debe separarse del juicio *objetivo* sobre su obra.

[26] El libro se publicó en una edición «no venal» en 1911. *Corydon* es, sin duda, un libro extraordinariamente mediocre, pero peligroso. Gide afirma que no quiere «ni pervertir, ni convertir, sino advertir»; aquí fracasa: escribe en un estilo seco, debilitado por un equívoco fundamental sobre la noción de «Naturaleza»; al no explicarse nunca en lo relativo a la distinción, fundamental en Platón, entre el amor socrático, sublimado en amistad espiritual, y el amor carnal contra naturaleza, del que Platón trata precisamente de apartarse, la obra decepciona; por lo demás, Gide mismo lo confiesa, pero añadiendo que esto se debe a no haber sido bastante audaz. Léanse en J, III, los numerosos pasajes en que Gide vuelve sobre el tema de *Corydon*. En 1923, comenzaba a difundirse la obra de Proust, y proyectaba sobre estas aberraciones una luz médica infinitamente más exacta; el genio de Proust, que resueltamente había sublimado y superado el lado puramente sexual de esta anomalía, hizo olvidar rápida-

mismo tiempo que *Numquid et Tu* (¿habilidad insigne?, ¿arrepentimiento?, ¿quién podrá decirlo?) [27]. *Les Faux-Monnayeurs*, publicado en 1925, es un primer esbozo del nuevo «humanismo» del Gide ateo. «Es bueno que cada uno siga su inclinación, siempre que sea subiendo», declara Edouard al joven Bernard Profitendieu; esta frase nos introduce en lo que Du Bos llamará más tarde

---

mente el penoso alegato de Gide. Este no perdonó jamás a Proust el haber traspuesto a estilo «femenino» sus amores con «Albert», así como el haber revelado de una manera aterradora el aspecto patológico y demoníaco de este vicio, en la persona de Charlus. Léanse los pasajes extraordinariamente sugestivos de J, I, p. 691-694 (junio de 1921). Está fuera de toda duda que Gide se sintió superado en este terreno por el genio de Proust: mientras que él no había salido del estrecho círculo de un drama personal, Proust reconstituyó, a través de sí mismo, una visión dantesca de las «dos ciudades» maldecidas por el *Génesis*. Proust es un creador que ha logrado superar sus aberraciones individuales; Gide no llegó jamás a liberarse de las cadenas de la introspección.

[27] La edición completa de *Si le grain ne meurt* consta de dos partes: la primera, que contiene la descripción de la infancia y de la juventud, termina con el viaje a Argelia; la segunda narra las aventuras sexuales corridas allí con Laurens y Wilde. Según Gide mismo (en Du Bos, *Journal*, t. IV, p. 61), la primera parte no tiene sentido más que en relación con la segunda, de la que es una preparación: ésa es la razón de que carezca de «inclinación»: Gide no sabía qué elegir en el tesoro de sus recuerdos, porque quería «llenar» la primera sección de sus memorias; a pesar de admirables pasajes y del evidente interés de esta confesión, es triste ver cómo «la infancia y la juventud» desembocan en la obsesión de un vicio singular. La segunda parte carece realmente de interés, porque está caracterizada por la misma sequedad falsamente desenvuelta que caracteriza a *Corydon* y que volverá a encontrarse en *Thésée*. La elección del título, tomado del Evangelio, delata nuevamente la obsesión gidiana: quiere a toda costa justificarse, tratar de cubrirse con el manto del Evangelio. Este «inmoralista» experimenta de manera singular la necesidad de «moralizar su caso». Antes de ver en la elección de este título una perversidad demoníaca, conviene ver también en ella una dolorosa obsesión.

«el laberinto con claraboya». Seguir su inclinación, ¿no es la doctrina de *Nourritures,* donde se canta «el candoroso esparcimiento» de los deseos? Subiendo: ¿no hay aquí una contradicción? No, piensa el escritor, porque espera que el abandono de toda fe religiosa, el rehusamiento de todo compromiso político o ideológico, pueda darse la mano con una fe en la virtud humana, en un progreso de la sociedad, a condición de que ésta proteja a los individuos y les dé ocasión de desarrollarse según su «inclinación».

Gide camina aquí sobre la cuerda floja: ¿cómo conciliar su individualismo exagerado, cada vez más estético, con el servicio a la comunidad de los hombres? Sin embargo, ésta es la apuesta que tratará de mantener hasta el fin de su vida. Después de haber hecho un «sacrificio obligado» en su propia persona, renunciando a la lucha moral y religiosa, espera poder construir un humanismo del progreso.

La ruptura de Gide con el cristianismo se manifiesta en 1926, cuando Du Bos le remite el manuscrito de su *Dialogue* (que sigue siendo el mejor estudio de la obra gidiana); el tomo IV del *Journal* de Du Bos muestra que Gide no pudo soportar el análisis demasiado lúcido de las tinieblas espirituales que se extendían rápidamente a sectores cada vez más vastos de su obra [28]: Gide ha perdido el sentido de la oración y el de la vida interior, porque la soledad no es ya para él duración recogida, sino un vacío, del que se evade mediante un diálogo cada vez más apretado con el mundo sensible [29].

---

[28] En el *Journal,* t. IV, p. 171-172, Du Bos explica que corregirá las páginas incriminadas. Confesemos, sin embargo, que la «seriedad» un poco cómica de Du Bos, al tratar del «amor que no se atreve a confesar su nombre», deja de lado el drama patológico y moral que puede constituir este vicio para ciertos seres. Cfr. *supra* n. 23.

[29] Gide no era un «espiritual *nato*», pero tenía el sentido de la oración. Lo perdió, por su culpa, después de 1918.

7. El ateísmo de Gide

Después de perder su fe Gide está como desorientado. Pierde su auditorio de jóvenes, porque éstos se vuelven hacia escritores obsesionados por lo trágico, que comienza a invadir la literatura con Green, Bernanos, Malraux. Gide va a convertirse en una especie de personaje «oficial». Sus viajes al Congo francés (1927-1928), que fueron ocasión de utiles reformas en la administración colonial; sus actividades judiciales (1930); su conversión al comunismo, seguida de una estrepitosa «desconversión» (1936-1937) [30], orientan al autor de *Nourritures* hacia una «magistratura del espíritu». Su pensamiento se laiciza; acepta firmar frases como ésta: «Sólo el ateísmo puede pacificar al mundo de hoy», que haría pensar en Deschanel, si no sonara con una ironía trágica en el mundo que nos ha legado la segunda guerra mundial. El pensamiento de Gide vuelve a ser el del siglo XIX; desconoce la renovación espiritual de Bergson, Blondel y tantos otros pensadores.

El corazón de Gide se torna insensible a los acentos religiosos que le movían en otro tiempo. Su razón y su sensualidad toman la delantera a los impulsos del alma. Su arte se atilda, se refina; la ironía invade su teatro [31]; las «ingenuas» confesiones de sus

---

[30] Gide editó en 1950 los textos de esta época con el título de *Littérature engagée* (éd. *N. R. F.*; textos presentados y reunidos por Y. Davet).—M. Lime, *A. G. tel que je l'ai connu*, París, Julliard, 1952, está en la perspectiva marxista.

[31] La obra basada en *Caves* y representada en el *Théâtre français* reveló a todos hasta qué punto la ironía glacial de Gide esteriliza su obra dramática.

alegrías carnales se multiplican, al mismo tiempo que las afirmaciones de un tranquilo ateísmo.

Tiene razón Green cuando escribe que «la sensualidad hace la cama a la incredulidad» (*Journal*, t. IV, p. 248). Cuando Gide luchó contra la sensualidad, en los alrededores de 1891 y 1916, la fe reapareció en él, ¡y con qué acentos! Sería simplista, sin embargo, reducir *todo* ateísmo, y en particular el de Gide, a un asunto de moral sexual. Si el último tomo del *Journal* contiene confesiones carnales de un exhibicionismo penoso y aforismos ateos muy tajantes, si Gide repite con una obsesión cansina que *Corydon* es una obra «importantísima», al mismo tiempo que da testimonio de un «apostolado» ateo extraordinariamente curioso, no es menos cierto que el ateísmo gidiano impone todavía otra conclusión.

Gide no ha concebido nunca a Dios más que desde el ángulo de las categorías morales, consideradas desde el punto de vista del puritanismo, del angelismo más peligroso. En otras palabras, Gide no ha llegado a Dios por los caminos de la reflexión filosófica. Si es verdad que a Dios no se llega sin un esfuerzo de pureza moral, también es cierto que la fe debe basarse *además* en un pensamiento reflexivo y en una apologética racional. En este terreno acreditan su verdad las palabras de Du Bos, ya citadas: «En el fondo, Gide *es una persona que jamás ha reflexionado*» (*Nouvelles littéraires*, n. 1225, 22 febrero de 1951). Basta leer las *Nouvelles nourritures terrestres*, que datan de 1935, y en las que Gide trata de construir «la filosofía» de su «humanismo», para medir la espantosa ausencia de pensamiento reflexivo que caracteriza su obra. Gide fué educado en el clima de los «tristes años ochenta»: reinaba entonces el positivismo, con el diletantismo de Renan y de Barrès; éste es el pensamiento al que Gide vuelve cada vez más. Gide no vislumbró jamás el alma del catolicismo, por ejemplo en los sacramentos; ignoró siempre la misericordia, de la que un Graham Greene se hizo testigo, mostrando cómo, paradójicamente, una debilidad mo-

ral radical puede, con tal que sea confesada y reconocida como mala, coexistir con la «potencia y la gloria de Dios» [32].

* * *

Y ahora se plantea la cuestión: *¿dónde* se sitúa exactamente el pecador, el gesto irreparable que quiebra el itinerario de Gide, que taja brutalmente esta existencia, cortándola en dos bloques, el de los cincuenta primeros años, en que la lucha entre Dios y el Diablo daba a la obra una resonancia inolvidable, y los treinta últimos, en que las tinieblas espirituales se espesan de hora en hora?

Una primera evidencia se impone. Cuando en 1914 Gide se negó a retirar de *Caves du Vatican* las páginas incriminadas por Claudel; cuando desde 1918 a 1922 se negó a escuchar los reproches de sus amigos, creyentes e incrédulos, que le disuadían de publicar *Corydon* y la versión íntegra de *Si le grain ne meurt*, Gide realizó actos decisivos. Entonces cometió el pecado del espíritu, porque quiso, con la apología del amor que no se atreve a confesar su nombre, *hacer admitir como un bien lo que es un mal.* Muy pronto *llamará mal a lo que es bien:* basta con leer los pasajes, de maligna ironía, en que critica la piedad de Madeleine, en *Et nunc manet in te,* para sentir que Gide ya no es aquí un pecador por debilidad, desgarrado por una sensualidad tal vez congénitamente desequilibrada, sino un pecador contra el espíritu: es *criminal* decir de la vida religiosa de su mujer: «Qué comodidad, qué reposo, cuánto menor fatiga le proporciona esta piedad dosifi-

---

[32] El capítulo sobre Graham Greene mostrará mejor lo que no hago más que indicar aquí. En cierto sentido, Gide identifica la religión y la moral: el catolicismo implica evidentemente una moral, pero es, ante todo, más que una moral. He aquí por qué Péguy puede decir que la «condición de pecador» es la mejor, porque sólo ella «ancla» en la gracia; del mismo modo, Greene mostrará la presencia de la gracia en un alma pecadora, débil, pero caritativa.

cada, este cubierto a precio fijo para las almas que no pueden gastar mucho» (ENMIT, p. 113). Aquí está el pecado de Gide, antes que nada: introducir la duda en el espíritu de los lectores en lo relativo al significado de la vida religiosa, disfrazarla sutilmente haciendo de ella un «cubierto a precio fijo» para las «almas pequeñas», *es blasfemar.* Al publicar algunos de sus libros, al ceder cada vez más conscientemente a la comezón que le movía a confesarse en público, manifestando al mismo tiempo demasiado y demasiado poco, pero siempre sin penitencia, Gide cometió el pecado de orgullo. Creo incluso que puso tan obstinadamente por delante el problema planteado por su singularidad fisiológica para ocultarse a sí mismo y esconder a las miradas de los demás el verdadero pecado que cometía, *el del espíritu.*

Sin duda, todo pecador tiende a llamar bien al mal que ha cometido; esto es lo más grave, pues la perfección no consiste en no caer nunca, sino «en caer y volver a levantarse», como decía San Francisco de Sales. Pero el volver a levantarse presupone el reconocimiento de que el mal que se ha hecho *es un mal.* Gide hizo lo contrario. Y esto fué tanto más grave cuanto que por entonces se estaba convirtiendo en *el autor más leído de su generación.* La influencia de Gide llegó a ser entonces una de las más fuertes; actualmente Gide es conocido en el mundo entero. Su responsabilidad es *aplastante,* porque en gran parte utilizó su gloria para falsear las concepciones religiosas y morales de sus contemporáneos. Es cierto que hasta el fin habrá lectores que se convertirán al leer las obras de Gide, pero yo creo que sólo los escritos anteriores a 1918 pueden orientar positivamente hacia la fe; los otros no pueden hacerlo más que por reacción (*Hommage ă...*, p. 140 ss.). En todo caso, nada legitimaba ese disfrazamiento de la verdad moral y religiosa: aun cuando de ello haya salido un bien para algunos, el mal causado a los otros es demasiado grave para justificar la amplia difusión de semejantes mentiras.

Una segunda verdad se manifiesta aquí, y es *la ligereza de Gide* en materia de información y de estudio sobre la verdad católica. Con apariencias de gravedad, Gide fué de una despreocupación increíble: jamás se preocupó de leer seriamente libros sobre el verdadero semblante de la fe católica; la amistad de François Mauriac, mantenida hasta el fin, le revelaba, sin embargo, que todos los católicos no eran los seres desleales y miedosos que él quería ver en ellos. La ignorancia de Gide acerca del catolicismo era increíble; pero esta ignorancia era *culpable,* porque no hizo nada serio para combatirla. *Gide huyó de la luz.*

Finalmente, su misma sinceridad, tan conmovedora hasta 1918, Gide la usó demasiado conscientemente: esta sinceridad se convierte en *una especie de juego* sutil, semiconsciente, una *complacencia* en sus debilidades. La sinceridad gidiana se pierde poco a poco en este peligroso juego: la omisión, en *Et nunc manet in te,* del hecho capital de que Gide tuvo una hija (pero no de su mujer) introduce en el opúsculo póstumo *un fundamental error de perspectiva;* ¿cómo no ver también que Gide se fué haciendo sectario durante los últimos años de su existencia y que algunas líneas del último *Journal* delatan una mala fe bastante rastrera? A fuerza de jugar al juego de la sinceridad y de la alternancia (Dios y el Diablo), Gide jugó a «*quien gana pierde*».

Yo me pregunto si el fondo del drama no está en una fragilidad, en un aterrador sentimiento de *vacío interior.* Gide, que no fué un creador, sufrió muy pronto a causa de cierto lado «femenino» de su naturaleza, sedienta de ternura, ávida de amar y de ser amada. La coquetería de un ser así desgarrado arrastró a esta alma a buscar por doquiera la aprobación. Gide la pide a los demás mucho más que a sí mismo: cuando estaba solo experimentaba el sentimiento de su vacío interior; al sentirse «amado» por los otros, y *para esto tratará siempre de seducirlos,* Gide se sentía existir. Bien pronto convirtió en juego estas contradicciones ínti-

mas; hizo de ellas la sustancia de su obra, que sin esto no existiría. Cuando llegó la gloria no supo resistir: hizo de su voluntad de no elegir entre Dios y él mismo la carta fundamental de su «humanismo»; pronto resultó que, llamando bien a lo que era mal, y mal a lo que era bien, se encontró con las manos vacías, separado de Dios, habiendo elegido, a su pesar, contra Dios. Una terrible frase de De Bonald, citada en la obra de R. Martin du Gard sobre Gide (p. 42), expresa una verdad abrumadora para el autor de *Nourritures terrestres,* suponiendo que un hombre pueda permitirse el juzgar a otro hombre: «*Una conducta desarreglada aguza el ingenio y falsea el juicio.*»

La obra gidiana da testimonio de esta verdad terrible; pero sólo Dios sabe el verdadero «drama de André Gide». Sin duda voy a causar asombro, pero me considero obligado a decir, como sacerdote, que ni un solo crítico ha tenido en cuenta el verdadero peso humano del drama patológico de la perversión sexual de Gide: las cartas de 1914 son a este propósito tan claras que se impone la mayor misericordia para juzgar su persona. Gide quería *ser comprendido.* No se ha escuchado bastante esta voz dolorida, que resonará hasta el fin de sus escritos. El médico debiera decir aquí su palabra, y también «el confesor». El drama secreto de la sensualidad de Gide fué *terrible,* porque Gide era un verdadero desequilibrado en este terreno. *¿Quién sabe si las tres cuartas partes de su obra no son una trágica tentativa de «compensación»?* [33].

[33] Por mi parte, estoy persuadido de ello. A pesar de lo que Gide repitió, que era preciso situarse en el punto de vista estético para juzgar su obra, yo creo que ésta no es más que una larga confesión de su vida; Gide ha buscado en la disciplina de la obra de arte una ordenación que no había sabido realizar en su vida. La ética se convierte en una rama de la estética; ésta debe justificar al hombre. (Cfr., sobre este aspecto, J. HYTIER, *André Gide,* Argel, 1945.)

Antes de seguir adelante quiero recordar al lector estas palabras de Gide: «Señor, no olvidéis que os he amado.»

II. GIDE Y EL SILENCIO DE DIOS

Es hora de interrogar a Gide sobre el drama de nuestro tiempo. El cataclismo «apocalíptico» que se desencadena sobre el mundo, ¿arruinó su humanismo ateo? Los que ven en Camus un testigo, ¿encontrarán en Gide luces nuevas? Este diálogo de «dos generaciones» acerca de nuestro mundo de la «hora veinticinco», ¿nos ayudará a ver más claro en el seno del «silencio de Dios»? Abramos nuevamente los dos últimos tomos del *Journal* de Gide y escuchemos sus últimos acentos.

I. Gide y lo trágico

Gide tiene conciencia de lo trágico de la condición humana; es sensible a la angustia del tiempo presente. En julio de 1934 escribe:

> Adonde quiera que dirija la mirada, no veo a mi alrededor más que congoja. El que hoy día siga siendo contemplativo da prueba de una filosofía inhumana o de una ceguera monstruosa (J, I, p. 1211);

en mayo de 1937:

> No veo, por todas partes, más que congoja, desorden y locura; ¡cuánta jùsticia escarnecida, cuánto derecho traicionado, cuánta mentira! Y me pregunto qué me importa todo lo que la vida pueda traerme aún. ¿Qué significa todo esto? ¿En qué va a acabar todo esto, y lo demás? ¡En qué atolladero absurdo se hunde la humanidad! ¿Cómo y por dónde evadirse? (J, I, p. 1262-63);

finalmente, en noviembre de 1947:

> La dureza de los tiempos es tal, que difícilmente nos imaginamos (o, más bien, difícilmente admitimos) que pudiera haber otros tan trágicos en cualquier momento de la historia. Si nos informásemos mejor, llegaríamos quizá a convencernos de que lo excepcional era, por el contrario, el largo período de tolerancia en que vivíamos antes del desencadenamiento de los horrores (los cuales se sienten decididamente *en su casa* [34] aquí en la tierra) —hasta tal punto nos parecería natural esa libertad del espíritu, tan lamentablemente comprometida hoy—. He aquí que vuelve un tiempo en que serán considerados traidores los que piensen «como es preciso» (J, III, p. 278).

Hay en estos textos unas palabras terribles: «Los horrores se sienten decididamente en su casa, aquí, en la tierra». Sartre había dicho también en 1945 que la paz que ponía fin a la guerra se parecía a una agonía; que ahora se comprendía que el paréntesis no era la guerra, sino la paz. J. Romains hablaba igualmente de una de esas tempestades tan violentas que estropean el tiempo para todo un verano. Gide repite aquí, por consiguiente, el eco de la desesperación contemporánea.

La reacción propiamente gidiana ante estos hechos se manifiesta cuando el autor del *Journal* pone a la juventud en guardia contra el «compromiso» [35] político o ideológico:

> ¿Por qué buscar «nuevos maestros»? Catolicismo o comunismo exigen, o al menos preconizan, una sumisión del espíritu. Fatigados por la lucha de ayer, los jóvenes (y muchos de sus hermanos mayores) buscan y creen hallar, precisamente en esta sumisión, reposo, seguridad y comodidad intelectuales. ¿Qué digo? Buscan incluso en ella una razón de vivir y se persuaden (se dejan persuadir) de que, enrolados, serán más útiles y asumirán su pleno valor. De esta manera, sin darse demasiada cuenta, o no dándose cuenta más que demasiado

---

[34] Subrayado por Gide mismo.

[35] ¡Lo cual no le impide autorizar la publicación, en 1950, de un volumen de textos escritos entre 1936 y 1937, con el título de *Littérature engagée!*

tarde, por abnegación —o por pereza— van a contribuir a la derrota, a la retirada, a la ruina del espíritu; al establecimiento de no sé qué forma de «totalitarismo», que apenas valdrá más que el nazismo que combatían (24 de febrero de 1946, J, III, p. 253).

El peligro de encuadrarse, por desesperanza de encontrar una verdad libre, en una disciplina como la del comunismo, es grande: Gide tiene toda la razón al mostrar que esto sería resolver el problema por abajo. Su pensamiento no dista mucho en este punto del de Camus. Pero la vida cristiana traspone precisamente la existencia a otro plano, que es todo lo contrario del alistamiento pasivo. El texto siguiente está plenamente justificado ante la coyuntura política, tanto la totalitaria como la «democrática», pero se torna equívoco e incluso falso cuando es aplicado sin matices al dominio religioso:

El mundo no será salvado, si es que puede serlo, más que por *insumisos* [36]. Sin ellos, ya se habría acabado nuestra civilización, nuestra cultura, aquello que amábamos y que daba a nuestra presencia sobre la tierra una justificación secreta. Estos insumisos son «la sal de la tierra» y los responsables de Dios. Porque me voy persuadiendo de que no hay Dios todavía y que debemos conseguirlo nosotros. ¿Puede haber una meta más noble, más admirable y más digna de nuestros esfuerzos? (*Ibid.*, p. 253).

Gide altera una vez más el Evangelio en provecho de una doctrina racionalista. Reaparece el viejo argumento gidiano contra la fe: la Iglesia, según él, impide al católico ver el verdadero semblante de Cristo y del Evangelio (J, I, p. 1283, y FA, p. 86).

Gide es, pues, sensible a la tragedia presente. Pero teme que el «pensamiento libre» [37] se deje fascinar por los fanatismos «irra-

[36] Subrayado por Gide mismo.

[37] A Gide no le gustaba que se le llamase «librepensador», a causa de las resonancias un tanto ridículas que van unidas a este término. Prefería la expresión más nueva de «pensador libre». Los «librepensadores», decía,

cionales». Esto es lo que los fieles del laicismo francés veneran en Gide, como lo demuestra el artículo necrológico de Sartre en *Temps modernes* (abril de 1951). Gide teme también que la tragedia actual ponga a los espíritus en tentación de huir. El texto que vamos a leer, escrito también en 1937, muestra hasta qué punto es reacio a toda apologética estilo Jaspers o Kierkegaard. Lo lamentable es que identifica toda creencia religiosa con lo que él llama obcecación. Su pensamiento se acerca aquí al de Camus cuando éste habla del suicidio filosófico:

> Yo creo que la guerra ha dejado a todos los espíritus en una disposición *semi patética* particularmente apta para sufrir esa especie de contagio (*de la conversión*). Lutos, reflexiones insólitamente graves, y particularmente todas aquellas que se pueden hacer sobre la brevedad y la inseguridad real de la vida, ciertas desesperanzas insuperadas y, al parecer, insuperables, a no ser por medios sobrenaturales, una gran necesidad de simpatía, el desempleo, en el ajetreo ordinario, de todos los heroísmos que la guerra había puesto al rojo, una necesidad de abnegación, de probarse a sí mismo la propia nobleza, de servir al bien público y de sacrificarse por intereses superiores a las particularidades molestas, de enrolarse; sí, todo esto se mezcla aquí, y muchas otras cosas todavía. Es un estado de espíritu o de alma creado por la guerra. Cierto amigo mío se divierte (y yo se lo reprocho) considerando a nuestros nuevos convertidos como «gaseados». Lo que yo le reprocho es divertirse con esto; pero creo que tiene razón al considerar todas estas conversiones como producto residual de la guerra (incluyendo aquí mi *Numquid et Tu...*) [38]. Porque

---

son con frecuencia todo lo contrario de «pensadores libres»: en este punto, le doy enteramente la razón.

[38] En el mismo sentido escribe, el 26 de agosto de 1938, sobre *Numquid et Tu:* «La necesidad de cierta unidad de tono en mis obras, y de una como conveniencia artística, me ha hecho exagerar (en el sentido de: exponer únicamente) mi piedad en el *Cahier vert* o mi alegría en *Les nouvelles nourritures*» (J, I, p. 1314). Gide discretea incesantemente con el lector: desea ser comprendido, amado, penetrado con simpatía: tan pronto

no hay uno de estos convertidos cuyo espíritu no ofrezca alguna fisura (que un examen psicológico un poco sutil y profundo permite descubrir siempre) por donde el gas místico ha podido penetrar (J, I, p. 1284).

No sé a qué convertidos alude el escritor: conocía en detalle la historia de Du Bos; no ignoraba la conversión de Gabriel Marcel; todavía en 1939 declaraba a Mauriac que si todos los católicos fuesen como él quizá se convertiría... Pues bien: yo no veo qué «fisura» agrieta a estos tres convertidos tan diferentes entre sí. Evidentemente, siempre es posible descubrir una «fisura»; por otra parte, es peligroso fundar una apologética sobre los «cataclismos»: ciertas flores de retórica piadosa, oídas durante la última guerra, eran de papel; el tiempo de los «rayos redentores» comienza a pasar, porque la gente se da cuenta de que, como decía San Agustín, todo lo que es violento pasa pronto: las conversiones realizadas bajo el imperio del «santo temor» no dejan huellas. Pero las que dejan huellas, ¿no son más que «productos residuales» de una emoción trágica? La «fisura» en cuestión, ¿no es entonces esa embestida liberadora de la verdadera vida, que nos despierta del sonambulismo de la vida cotidiana? No seré yo quien niegue la necesidad de una apologética racional, que proceda por definiciones y razonamientos precisos. Pero afirmo también que, en el razonamiento apologético, el sufrimiento y la muerte tienen un lugar. Grousset no cede a la invasión del «gas místico», sino que elabora un razonamiento riguroso cuando explica que la historia es una pesadilla para la razón y un escándalo para el corazón si no tiene por objetivo el vuelo de una *Psique* inmortal (*Bilan de l'Histoire*, p. 303). Gide borra sencillamente de la Biblia la parte del profetismo: si hay una evidencia que se impone, es que el destierro de Babilonia fué para los judíos el crisol que purificó su

---

como uno cree haberle penetrado, se evade bruscamente, dando a entender que no ha sido comprendido. Hay algo de «feminoide» en estas actitudes.

alma; éste es el sentido providencial de aquel destierro, que los profetas proclamaron sin tregua al anunciar la misericordia de un Dios, del cual predicaban también el carácter universal, espiritual, interior. Porque haya muchos seudoprofetas no se debe negar a los verdaderos testigos de la palabra de Dios. En realidad lo que se esconde en este texto es que Gide no tiene ya oídos para el drama espiritual auténtico; ya no percibe más que el reino terrenal.

2. Gide y el envejecimiento

La vejez no inspira en Gide acentos más religiosos; testigo, este texto de junio de 1937:

> Sin duda conviene desconfiar de esta ilusión (pues yo creo que de una ilusión se trata), que los últimos años de una vida puedan estar consagrados a una búsqueda de Dios más activa. Con el progresivo embotamiento de los sentidos, una especie de estupor adormece al ser; y, como el mundo exterior pierde su lustre y sus atractivos, el anhelo decae; no sé qué triste indiferencia reduce al alma, toda desmochada ya, a la manera de esos árboles que se propone abatir el leñador (J. I, p. 1263).

No trataré de negar la parte de verdad que se oculta en estas líneas: con mucha frecuencia nos volvemos a Dios cuando hemos agotado todos los «alimentos terrestres». Cuando ya no se tiene bastante salud para pecar —repite un amigo mío—, uno se vuelve gustosamente a Dios; indudablemente, hay muchos hombres que no ofrecen a Dios más que los desechos de su vida, cuando realmente ya no hay modo de hacer otra cosa. Pues bien, dice la Escritura: es bueno que el hombre lleve el yugo de Dios desde su adolescencia; pero la misma Biblia declara que Dios acepta a los obreros de la hora undécima; y Jesús dice a Pedro: «Mientras eras joven te ceñías tú mismo e ibas a donde querías; cuando seas viejo Otro te ceñirá y te llevará a donde tú no querías ir».

Gide ya no capta la fuerza de semejantes textos, y esto es lo que me entristece. ¿No es evidente que el tiempo de la juventud es el que Dios da al hombre para ensayar sus fuerzas, y que el del atardecer de la vida le reserva la iniciación en otra verdad más profunda, la de la esperanza? Cuando el cristiano ha medido la distancia entre los sueños de su juventud y sus mezquinos logros, cuando ha descubierto, con Péguy, que el hombre de cuarenta años «no es dichoso», si quiere escapar a la amargura o a la instalación en el confortable goce terrenal, no le queda más que unirse a la cruz de Cristo. El árbol está «desmochado», sin duda, pero ¿no será tal vez para hacer de sus ramas los maderos de la cruz? Gide diría evidentemente que esto es literatura: los cristianos saben que no lo es. Si, a la luz de la razón, la vejez es un tiempo «de embotamiento de los sentidos», otoño seguido de un invierno definitivo, a los ojos de la fe es una muerte que se encamina a la vida. ¿Cómo no recordar aquí el final de *Nœud de vipères,* de Mauriac?: el odioso otoño del viejo se convierte allí en la aurora de una primavera eterna, a partir del momento en que el desdichado siente que Dios le ama como a los demás. Lejos de perder el gusto por la creación sensible, el viejo lo recupera; pero en lugar de consumirse, como antes, de avaricia ante sus viñas y sus pinares, ha sido liberado de ella: entonces se le revela la hermosura del mundo sensible. La vejez de los santos manifiesta hasta qué punto se engaña Gide cuando pretende que la fe en Dios se obtiene por la volatilización del sentido de la criatura visible: San Francisco canta el himno de las criaturas después de haber recibido los estigmas; Santo Tomás, en el umbral de la muerte, pide que le den de comer un arenque fresco; Santa Teresa de Jesús, cuanto más unida está a Dios, más presente está también a las realidades concretas de la organización de los carmelos españoles; María de la Encarnación, perdida en Dios, hace bordados admirables; Santa Catalina de Génova se entrega hasta el fin a los

cuidados de su hospital de leprosos, al mismo tiempo que vive en su alma los sufrimientos del purgatorio.

* * *

El misterio de la Cruz es también el de la Resurrección: el debilitamiento de la vejez es el necesario despojamiento de la criatura, pero también su unión en Jesucristo con la creación visible, que se regenera. Gide ya no tiene oídos para el misterio de la Cruz. Por el contrario, repetirá sin cesar que la alegría es su estado normal (J, III, p. 53). Así lo dice un texto, ya antiguo, del *Journal:*

> Sabré probarme que este tiempo de otoño es el más hermoso de la vida, si se aprovecha bien. Así como no se debe considerar la juventud sólo como una promesa, tampoco conviene ver en la vejez una decadencia. Cada edad es susceptible de una perfección particular. No creo que mi alegría haya sido nunca más honda ni más viva. El aire no ha sido nunca más suave, y jamás lo he respirado más amorosamente. Mi espíritu, sutilmente activo, al que no sombrea ya ninguna inquietud, sonríe al más humilde y amable pensamiento, como mi carne al azul, al sol, y mi corazón a todo lo que vive. No me sentía más joven a los veinte años, y ahora sé mejor el valor del momento (29 de enero de 1929, J, I, p. 910-911).

Hasta sus últimos días Gide conocerá este equilibrio y esta claridad serena. Sólo los cristianos que se formen ideas simplistas sobre «la muerte del ateo» podrán escandalizarse aquí. El humanismo del último Gide es puramente humano, pero es indiscutible que *en este plano* representa un éxito semejante al de Goethe. La verdadera cuestión está en saber el precio que Gide ha pagado: es exorbitante. El autor de *Numquid et Tu* suplicaba a Dios que no le concediera «el éxito», porque sabía que hay una serenidad humana, que a los ojos de Dios está próxima a la muerte del espíritu. No se trata de penetrar los secretos del juicio divino; pero, objetivamente, la ausencia de «fisura» en este humanismo de la alegría delata la presencia de ese caparazón liso, del que Péguy decía

«que es impermeable a la gracia». El equilibrio del santo se obtiene por arriba; irradia en el seno de la humildad y del sufrimiento; el del ateo se realiza a ras de tierra, en el ser que se niega a reconocer su pecado y pretende bastarse a sí mismo.

3. Gide y la muerte

Aunque la vejez del ateo fuese más serena y alegre de lo que se dice, no por eso dejaría de sufrir ese envejecimiento esencial de que habla Péguy y que se llama la muerte.

El 22 de julio de 1947 Gide declara a Green que piensa «sin cesar en la muerte»; y añade que piensa en ella «con una indiferencia total, si es eso lo que se entiende por serenidad» (*Table ronde*, núm. 40, abril de 1951, p. 39); en la obsesión de la muerte no ve más que romanticismo a lo Chateaubriand, declamaciones fáciles, al estilo de *Mémoires d'outre-tombe:*

> *(Chateaubriand)* me quitaría el gusto de vivir, si la vida no hubiera de ser más que esa vanidosa ostentación con el constante gusto anticipado de la muerte. A la religión, naturalmente, no le es difícil establecerse sobre esta espantosa vacancia, sobre este *taedium vitae;* a la cruz no le es difícil alzarse, desde el momento en que es la *Spes unica* (octubre de 1940, J, II, p. 93).

También yo creo que la ostentación de la muerte es vanidosa en el autor de las *Mémoires d'outre-tombe;* estamos cansados de esas apologéticas fáciles en que, después de un juego de matanzas de cámara, el predicador presenta a Dios como único recurso de los hombres. Pero identificar con las declamaciones románticas la búsqueda de Dios, oculto en el seno de la inquietud humana, es un sofisma. ¿A quién se haría creer que los análisis de un Blondel en la *Action,* los de un Santo Tomás en el libro III de su *Contra Gentes,* los de un San Agustín en las *Confesiones,* son fácil ro-

manticismo? Me parece bien que no se convierta a Pascal en el gran apologista de la fe cristiana: Valéry y Gide dedicaron buena parte de su vida a socavar el zócalo de la estatua de Pascal. Pero excluir del campo del pensamiento a los hombres que acabo de citar, ¡y a cuántos otros!, es pagar realmente demasiado cara una serenidad que, por lo demás, se afirma con demasiada frecuencia para que sea enteramente espontánea e ingenua.

También a los cristianos les gustaría que la Cruz no fuera la *spes unica;* también ellos pasan buena parte de su vida tratando de entrar en el Reino por todas las puertas, menos por ésta. Pero si Dios les dejase hacer, nunca alcanzarían más que los dones de Dios, no a Dios mismo. Es también indudable que el hombre no debía morir; es el pecado el que le ha hecho mortal. Pero de este «mal» Dios saca un bien. Es el único cebo de que Dios dispone para atraernos a El y sólo a El. La cruz es la *spes unica,* porque la muerte es universal, tanto para los hombres como para las civilizaciones. ¿Es posible que este hecho no desempeñe ningún papel en el sentido que es preciso dar a la vida? ¿Acaso la muerte no será, como pensaba el segundo Montaigne, más que el término de la vida, su «fin», pero no su finalidad, la meta que le da su último sentido?

Esto es, sin embargo, lo que piensa el último Gide. La muerte es para él «el fin». Frente a ella no le queda más recurso que la serena lucidez del hombre antiguo. Es curioso ver cómo al término de su vida se aproxima cada vez más a cierta forma del humanismo antiguo: su obra-testamento, *Thésée,* está dedicada a los «hijos de esta tierra». Du Bos, por el contrario, sentía instintivamente que cierta forma de «equilibrio» era la tentación más peligrosa para él; prefería la *Stimmung* romántica, porque despierta en el hombre el deseo de Dios. Evidentemente, no es necesario ser romántico para creer en la resurrección; pero, como Gide dijo un día que cierto «equilibrio clásico» era quizá la forma más sutil que

revestía para él la tentación satánica, prefiero, a este precio, ser romántico.

* * *

Veo venir una objeción: la apologética de la vida eterna, basada en el carácter efímero de la vida terrenal, ¿no es una ilusión clásica de la «voluntad fisiológica de vivir»? ¿Con qué derecho puede el hombre argüir contra *su* muerte y reclamar legítimamente una supervivencia, siendo así que todo el mundo de los vivos nos grita que la muerte es una ley de la vida, una especie de caída «estadísticamente inevitable» en un mundo dominado por la evolución? Brunschvicg ponía esta objeción a Gabriel Marcel en una memorable sesión de la *Société Française de Philosophie*: «La muerte de Gabriel Marcel —decía— le interesa mucho a Gabriel Marcel; la muerte de Léon Brunschvicg no le interesa en absoluto a Léon Brunschvicg». Lo que importa —añadía el filósofo idealista— es el «progreso de la conciencia humana», la extensión del «verbo» en el mundo, la manifestación progresiva de este *Logos* inteligible e impersonal, cuyas razones individuales no son más que fugaces agentes de transmisión.

La respuesta de Gabriel Marcel se ha hecho célebre: «No es la muerte de Gabriel Marcel la que interesa a Gabriel Marcel, sino *la del ser amado* por Gabriel Marcel.» Con esto se trocaba el problema, porque se introducía en él una dimensión nueva, la del amor: «Decir a alguien: "te amo" significa: "tú no morirás"». La muerte es así «la prueba del amor». Los enamorados están hambrientos de «presencia objetiva», palpable; esta no es, las más de las veces, sino un cebo, como lo muestra todo el teatro de Marcel; accedo incluso, si se quiere, a pedir aquí la ayuda de Sartre. Pero la ausencia, causada por enfermedad, separación o muerte, es la que revela el amor auténtico; entonces se pasa del plano del «problema» al del «misterio».

Sabemos el desasosiego que causó a Marcel el contacto, en el *Foyer franco-belge*, con los dramas causados por «la ausencia». Fué entonces cuando trató de ponerse en relación con los «ausentes» por medio de la metapsíquica: esperaba así una especie de «presencia objetiva en segundo grado». Esto es también lo que hace el protagonista del *Iconoclaste*. Pero este último comprende muy pronto que es inútil querer «palpar, tocar» al ser amado. Los muertos viven «con nosotros», porque están presentes en el «misterio» y «el hombre se cansaría en seguida de un mundo abandonado por el misterio». El ansia de eternidad oculta en el amor no es un cebo. La muerte es, por consiguiente, una prueba que revela si el amante buscaba verdaderamente a la amante o si no ha llegado a entrar nunca en el reino del amor.

Es suficiente haber entrevisto la dialéctica del amor auténtico para comprender que la objeción de Brunschvicg se derrumba ante el misterio del amor.

* * *

Gide amó profundamente a su mujer; ¿le inspirará la muerte «de aquella a quien ama» acentos más espirituales? El 26 de agosto de 1938, algún tiempo después de esta muerte, escribe:

> Este dolor lo esperaba, lo preveía hace mucho tiempo, y, sin embargo, no imaginaba mi vejez más que sonriente, a pesar de la pena. Si no llego a alcanzar la serenidad, mi filosofía fracasa. Es cierto que he perdido este «testigo de mi vida», que me obligaba a no vivir «negligentemente», como decía Pline a Montaigne, y no comparto la creencia de Emmanuèle en una supervivencia que me llevaría a sentir que su mirada me sigue desde más allá de la muerte; pero, así como yo no dejaba que su amor, durante su vida, inclinara mi pensamiento en su sentido, tampoco debo, ahora que ella ya no existe, dejar que pese sobre mi pensamiento, más que su amor mismo, el recuerdo de este amor. El último acto de la comedia no es menos hermoso si tengo que representarlo solo. No debo sustraerme a ello (J, I, p. 1315).

Ahora vemos claro: Gide ha amado a su mujer, pero pretende no haber dejado jamás que este amor torciera la ruta de su pensamiento; abandonarse a esperanzas de inmortalidad por aquella a quien ama, sería, según él, decaer. Lo que importa ante todo, y lo que debe mostrar que su «filosofía» es auténtica, es, *frente a la muerte del ser al que más ha amado, «recobrar la serenidad»*. El *racionalismo* de Gide se manifiesta cada vez más claramente, junto con una especie de lucidez estoica que parece dar a entender que hay más grandeza en rehusar los «consejos de la esperanza» que en abandonarse a ellos.

Los dos últimos volúmenes del *Journal* contienen una serie de textos en que el escritor habla del recuerdo de Emmanuèle; he citado tres en la primera parte de este estudio. Uno de los últimos, fechado el 15 de mayo de 1949, desgarra verdaderamente el alma del que lo lee: a pesar de su «espiritualismo» y de su inmenso amor a Emmanuèle, Gide confiesa que no puede creer en la supervivencia de su alma: si hay un pasaje en que hubiera podido superar su racionalismo ateo, es indudablemente éste, porque en ningún otro sitio ha confesado Gide con tan conmovedora sencillez lo que su mujer fué en su vida; a pesar de ello, sigue prisionero del materialismo más estrecho. La frase de Marcel, «decir a alguien: "te amo" significa: "tú no morirás"», es rechazada por Gide; con ella, *rechaza también la tradición secular que ve en el amor una divina pedagogía que nos conduce a Dios.*

Este pasaje contiene, además, el secreto del materialismo gidiano. Gide manifiesta que jamás ha ido a recogerse ante la tumba de su mujer y de sus padres: sentía «tal despreocupación por la materia, que ésta no era capaz de retener sus miradas» [39]; por

[39] Un pasaje muy curioso, intercalado por Gide, narra la historia de un aborto en casa de su cuñada: Gide quería que se hiciera «desaparecer» al niño «malogrado», pues era incapaz de imaginarse esta carne como huma-

otra parte, tampoco amó nunca a su mujer como un esposo ama a su esposa. Y él mismo se pregunta si su incredulidad en la supervivencia no procederá de aquí:

> ¡Oh! Acaso no hablaría yo así si la hubiera amado carnalmente (J, III, p. 311).

Ya he hablado del dualismo que caracteriza al pensamiento de Gide; al fin, su espíritu se orientó hacia el cuerpo: de los dos mundos que se oponían en él, el de la carne y el de la pureza angélica, el segundo se fué volatilizando progresivamente en su obra; Gide no pudo vivir su dualismo moral. No habiendo comprendido nunca la doctrina de la Encarnación, tampoco entiende su consecuencia, el dogma de la resurrección de la carne. El alma ya no es para él más que el reflejo del cuerpo, fugaz y pasajero. El cuerpo, para él, no es nada sin el alma, pero asimismo, *y cada vez más, el alma no es nada sin el cuerpo.*

---

na, ya que no vivía, ni como habitable por un alma, puesto que, según él, el alma no puede subsistir sin el cuerpo. Cuando, por la mañana, las «mujeres» hubieron adornado el pequeño cadáver, Gide se sintió impresionado por la extraordinaria belleza del rostro («diríase una carne de hostia», exclamó). Este pasaje, a mi juicio muy digno de atención, muestra hasta qué punto Gide estuvo privado del sentido de la Encarnación: la doctrina católica de la transfiguración del cuerpo por el alma divinizada le fué siempre extraña; de aquí se deriva también el respeto a los cuerpos de los muertos. En esta perspectiva se vislumbra la importancia de la doctrina católica sobre el matrimonio, sacramento que santifica la unión sexual al mismo tiempo que la unión de las almas, porque muestra, en el amor de los cuerpos, el «gesto» que encarna el amor espiritual y divino. El cristianismo bíblico, patrístico, litúrgico, fué siempre letra muerta para Gide. Gide es un contemporáneo del protestantismo liberal, que rebajaba al cristianismo al nivel de una moral filantrópica y dejaba que una duda sutil se cerniera sobre la divinidad de Cristo y las pruebas de la existencia de Dios. El pasaje en cuestión se encuentra en J, III, p. 308-310.

Nadie se extrañará de ver cómo en el último *Journal* se ostenta el materialismo más claro; he aquí, en el pasaje ya citado sobre la muerte de su mujer, las afirmaciones «filosóficas» que he omitido hasta ahora:

> El alma... ¡no hace falta decir que creo en ella!; naturalmente que creo en el alma. Creo en ella como en el resplandor del fósforo. Pero no puedo imaginarme este resplandor sin el fósforo que lo produce. Por lo demás, no estoy sentando teorías. Las teorías, las lucubraciones, me fastidian. *Animus, Animum, Anima*... Estas discriminaciones me dan vértigo, porque ni siquiera llego a distinguir el alma del cuerpo. No puedo concebir la una sin el otro... Yo creo que cuerpo y alma es la misma cosa, y que cuando la vida del cuerpo deja de existir desaparecen los dos a la vez. Contra esta distinción arbitraria, artificial, de alma y cuerpo, es contra lo que mi razón protesta: Creo (no puedo dejar de creer) en su inevitable dependencia mutua... Creo en el mundo espiritual, y todo el resto me tiene sin cuidado. Pero este mundo espiritual no existe, a mi entender, más que por nosotros y en nosotros; creo que depende de nosotros, de este soporte que le procura nuestro cuerpo. Y cuando escribo esto: «creo que...», no se trata, de ningún modo, de un acto de fe. Digo «creo» porque no hay otra manera de expresar la captación por mi razón de esta evidencia. ¿De qué me sirven las *revelaciones*? No quiero pedir ayuda más que a mi razón —que es la misma y fué la misma siempre y para todos los hombres—. Debajo de lo cual se despliega a su gusto mi constante sensualidad... Es inútil oponer el alma y el cuerpo. Inútil el tormento del espíritu que les invita a combatirse. En su identificación es donde yo he encontrado la calma... No quiero ni puedo tratar de someter y subordinar el uno a la otra, como procura hacer el ideal cristiano. Sé por experiencia (porque durante mucho tiempo me esforcé en ello) lo que esto cuesta. Cualquiera que sea el lado, cuerpo o alma, a que se incline la victoria, ésta será siempre artificial y pasajera, y, a fin de cuentas, tendremos que pagar nosotros los gastos del conflicto (J, III, p. 310-313).

Ningún texto de Gide proyecta más luz sobre su ateísmo final. Las conclusiones que se imponen son de una triste evidencia. Al principio, cree uno estar soñando al encontrar, bajo la pluma de

Gide, el famoso paralelismo psico-fisiológico del positivismo materialista: esta fábula seudofilosófica, que, después de las prospecciones de un Bergson, ya no utiliza ningún pensador serio, Gide vuelve a adoptarla sin pestañear. Siglos de análisis filosófico del alma son declarados por él «lucubraciones que le dan vértigo»; todo lo que los pensadores han llamado «vida interior» es barrido de un manotazo, porque «cuerpo y alma *es la misma cosa*». Si se busca el origen de esta verdadera «regresión» filosófica, ¿qué es lo que se encuentra? La confesión de que, durante años, se ha tratado de someter el cuerpo al alma. Cansado de dar su pasto ora al cuerpo, ora al alma, según la famosa ley de la alternancia, el desdichado ha querido reconciliar en la armonía a estos dos mundos. En realidad, es el cuerpo el que ha triunfado, es su «constante sensualidad». *¡Y esto es lo que Gide llama una «evidencia de la razón»*, a la cual pretende limitarse, excluyendo toda *revelación!*

El fondo del drama es, pues, *moral:* en lugar de un equilibrio entre el cuerpo y el alma, lo que se obtiene es una *servidumbre* total del alma al cuerpo. He insistido sobre el drama moral de Gide; debo añadir que la solución que él creyó deber darle muestra uno de los más grandes empobrecimientos espirituales que conozco en la literatura contemporánea. A veces me pregunto si nuestro escritor fué alguna vez algo más que un ser desgarrado por un drama patológico que *el artista* trató de resolver introduciendo la claridad intelectual, la sobriedad y la disciplina en el mayor grado posible en una sensibilidad que nunca captó más que los «alimentos terrestres». Cuanto más me inclino con respeto y amor sobre su drama personal, cuanto más admiro su arte, tanto más me niego a conceder a Gide el título de pensador.

* * *

Otros textos sobre la «vida eterna» van a mostrarnos hasta qué punto es prisionero de un racionalismo sensualista. El 15 de septiembre de 1941, escribe:

> Me resulta más que difícil creer que la vida del alma pueda prolongarse más allá de la muerte del cuerpo. Pero, aunque llegara a conseguirlo (por lo demás, no me esfuerzo mucho en ello), me es absolutamente imposible imaginarme esta supervivencia sumamente hipotética, a no ser como la continuación de una trayectoria, y esto bastaría para calmar en mí toda inquietud, suponiendo que pudiera tenerla (J, II, p. 158).

Gide identifica la idea de la supervivencia con su representación imaginativa: el más modesto bachiller sabe que éste es el pecado mortal por excelencia en materia de filosofía. Pero esto no es todo: una de las escapatorias del racionalismo en cuanto a la supervivencia es, como veremos al hablar de Huxley, la doctrina de la metempsícosis; Gide cae en el lazo, como lo demuestra este texto del 12 de febrero de 1942:

> Yo no podría creer en la inmortalidad del alma sin creer al mismo tiempo en la metempsícosis. Para no tener que acabar..., sería preciso no haber comenzado (FA, p. 166);

Gide lo explica en mayo de 1948:

> Que la vida del «alma» se prolongue más allá de la disolución de la carne es para mí inadmisible, impensable, y contra ello protesta mi razón: lo mismo que contra la abundancia de almas (J, III, p. 281).

Los cristianos confunden sin duda con demasiada frecuencia, en su testimonio vivido, la doctrina *filosófica* de la inmortalidad del alma y la *fe* en la resurrección. Si la filosofía puede establecer las pruebas de la inmortalidad del alma, sabe también que nos es imposible *representarnos* la vida de un alma separada: esto es tan cierto, que Santo Tomás supone que, en virtud de una misericordia especial, Dios daría a las almas desencarnadas ideas infusas,

species impressae. Pero Gide no cree tampoco en la resurrección de los cuerpos, porque nunca ha penetrado hasta el fondo del cristianismo, doctrina de encarnación y de gracia.

4. Gide y la vida espiritual

Los textos que voy a citar ahora son los más pobres de toda la obra gidiana. Gide se ha hecho incapaz de comprender que el recogimiento pueda ser sinónimo de vida interior. Seducido por el sofisma de la «superación» [40], busca cada vez más el fervor, el rebote de su sensibilidad en las sucesivas solicitaciones que le vienen del mundo exterior; ya no es capaz de silencio interior: «¡Ojalá permaneciese yo carnal y deseoso hasta la muerte!», escribe el 10 de abril de 1942. Y el 17 de julio de 1940:

> Desde que ya no estoy tenso hacia alguna cosa me aburro mortalmente, y ya no siento el placer de vivir. Y sin embargo, me digo

[40] El retroceso ante lo «trascendente» es para Du Bos el mal característico de nuestro siglo (*Dial. avec André Gide*, p. 301, n. 1); el hombre moderno, explica, lo reemplaza por la superación, es decir, el arte de no adherirse a nada y de «pasar siempre adelante»: esta «moral» se encuentra también en Gide, en Montherlant; es resueltamente terrestre. Los existencialistas ateos, como Sartre, emplean la palabra «trascendencia», pero el término significa en ellos, fundamentalmente, lo mismo que «superación»: el hombre sartriano se «proyecta» sin cesar delante de sí mismo, a fin de realizarse él mismo en su compromiso. Esta trascendencia, que es lo contrario de la verdadera «trascendencia», debiera llamarse, según ha propuesto J. Wahl: «trasdescendencia», mientras que la trascendencia auténtica debiera llamarse «trasascendencia». Superación o trasdescendencia, ambos términos expresan bien el pecado mortal del hombre moderno: la voluntad de «matar a Dios», a fin de que «el hombre pueda existir». Lo que se hace aquí es referir al hombre notas que sólo convienen a Dios (superación), o bien se crea un equívoco. En ambos casos, el supuesto básico es que el hombre se basta a sí mismo.

que el estado de simple y pura contemplación es el que convendría y en el que sería bueno dormirse. Mi espíritu no está aún bastante sosegado para esto; demasiado curioso aún, demasiado goloso (J, II, p. 65-66).

Gide no estará nunca sosegado; permanecerá siempre goloso, como parece presentirlo él mismo en un texto del 12 de septiembre de 1940:

Persuadirme de la futilidad de un progreso a mi edad sería el peor ensombrecimiento de la vejez. El reposo de la contemplación no es mi meta, y apenas me satisface. Sólo gozo en actividad y tenso... ¿Tenso hacia qué? ¡Santo Dios! ¡Oh!, de momento, simplemente hacia el desarrollo de mí mismo (J, II, p. 85; cfr. también p. 160).

Ahora se comprende que ya no conciba lo que puede ser la «visión de Dios», como lo demuestra este texto del 10 de mayo de 1940:

Nada más irritante ni más absurdo que esa frase: «¿Qué vale todo lo que no es eterno?», cuando se dice sin ironía. ¡Lo bonito sería tener siempre ante sí lo inmutable! Plantado en tiesto tú mismo, ¿a qué estación del año te atendrías? ¿A la de las yemas?, ¿a la de las flores?, ¿a la de los frutos?... ¿En qué momento (incluso de tu propia vida) osarías decir: «¡Hemos llegado! No nos movamos más»? (J, II, p. 30).

Las categorías gidianas se hacen cada vez más «horizontales»: ya no mira al progreso más que en un plano en que la «superación» perpetua llega a ser una condición esencial de la vida, en que detenerse es estancarse, pudrirse. Que exista una dimensión «vertical» de la existencia, que pueda haber en ella un «recogimiento», una «conversión» de la mirada a lo íntimo del alma, en el reposo de los sentidos, y que este recogimiento sea penetración en espiral hasta el seno de un misterio cada vez más rico, he aquí lo que Gide se ha hecho absolutamente incapaz de vislumbrar. El corazón tenía en él impulsos encantadores; pero este corazón,

demasiado sensible, se dejó seducir por los atractivos terrestres. Aquí es indispensable una cita bastante larga de Du Bos:

> Lo que lleva a Gide al borde del no ser es la soledad, objeto del «sueño» de André Walter, en el hombre espiritual, religioso, místico, y no menos en el gran artista meditativo, *condición primordial para que la vida llegue a su plenitud*... La relación, el contacto verdadero con el substrato personal, la continuidad interna que de aquí se deriva..., suspenden en Gide el ritmo vital. Nos encontramos aquí en la encrucijada donde vienen a converger, y a iluminarse las unas a las otras, casi todos las particularidades gidianas que... hemos examinado. Desde el momento en que la soledad deja de ser la matriz de la vida, ¿cómo no ha de estar sujeta la profundidad a todas las intermitencias? ¿Cómo se podría desarrollar y ahondar su capacidad reflexiva? Cuando al contacto con el «substrato» [41], en vez de abastecernos, ejerce sobre nosotros la acción inversa a la que ejercía sobre Anteo [42]; cuando, lejos de decuplicar nuestras fuerzas, lejos de decuplicarlas por la regularidad misma de su ejercicio, la «continuidad radical» las llena de languidez, de inhibición, e incluso las paraliza, *la suerte del hombre interior,* espiritual, religioso, está comprometida; y entonces obra cuerdamente el artista que busca en las calidades *formales* el contrapeso de los desmayos de la meditación. Pero, más subterráneamente aún, a

---

41 Este «substrato» de que habla Du Bos es lo que San Agustín llama «*Deus intimior intimo meo*» (Dios más íntimo a mí que lo más íntimo de mí mismo); lo que Claudel llama «alguien que sea más yo mismo que yo» y que él distingue de «nuestra indecible absurdez personal»; es la fina punta de los místicos, el «santo de los santos» del templo interior, el *intellectus* que Santo Tomás distingue de la *ratio,* la *mens* de San Agustín o, en fin, el *Anima* distinta de *Animus,* tal como aparece en Blondel.

42 Cada vez que Anteo tocaba el suelo materno recuperaba fuerzas: del mismo modo, cada vez que el hombre se recoge en el centro de su alma, que es «visitación» de Dios, vuelve a encontrar el «substrato» trascendente que le engendra a la vida, revive, «resucita». Du Bos tiene el sentido de la vida «mística»; Gide carece de él por completo; en cambio, Gide tuvo el sentimiento de lo que era el «combate espiritual», en el sentido de que estaba hecho para percibir qué valores esenciales iban vinculados a la victoria del espíritu sobre la carne.

causa de este rehusamiento de la «continuidad radical»... *es la movilidad misma de Gide la que se torna problemática,* quiero decir *en cuanto a su verdadera naturaleza y en cuanto a su valor...* Lejos de confundirse o de anudar siquiera relaciones, la movilidad y la duración *(en el sentido de Bergson, a quien Du Bos acaba de citar)* se excluyen hasta tal punto que la exclusión de toda duración *(traduzcamos: vida interior, soledad mística, espiritual)* es la mejor definición de la movilidad gidiana. La movilidad gidiana se identifica con la *instantaneidad...* Estas conclusiones se refieren al *doblegamiento del sentido de lo invisible y de la virtud de la contemplación;* atrevámonos a decirlo: se refieren a la gradual *desespiritualización* que se produce en la obra de Gide (*Dialogue avec André Gide,* p. 299-301).

En otras palabras, Gide ha perdido el sentido de lo que es un alma, ese lugar interior y secreto, femenino, desnudo, abierto a la «visitación» de los desposorios divinos [43].

Son, por el contrario, las llamadas de una tierra cada vez más carnal las que le solicitan. Todo el mundo ha observado que el último tomo del *Journal* contiene confesiones de una insistencia molesta, por ejemplo el 24 de enero de 1948:

---

[43] El término femenino *Anima,* empleado por los poetas, los filósofos y los místicos para designar el «centro del alma», expresa la verdad profunda de que el alma es «esposa» de Dios. De esta manera volvemos al tema de los desposorios de Dios con la humanidad, que atraviesa toda la Biblia. A esta profundidad, la diferenciación de los sexos no tiene sentido; partiendo de este amor de Dios por el alma esposa, por la humanidad, materia y espíritu, fecundada por Dios, es como deben entenderse los demás misterios, el de la virginidad, el del matrimonio, el del sacerdocio. Cuando digo que Gide ha perdido este sentido de «lo interior» del alma me pregunto si no sería mejor decir *que jamás lo tuvo espontáneamente* (como lo tenía Du Bos); Gide se elevó hasta este «umbral» de la verdadera vida «interior» en el momento de la crisis de *Numquid et Tu,* pero a consecuencia de sus esfuerzos hacia la pureza; abandonada la lucha, nada quedaba ya en Gide que pudiera alimentar naturalmente su sentido de la vida interior.

> Ninguna vergüenza a causa de los placeres fáciles. Especie de paraíso vulgar y de comunión por abajo. Lo importante es no darles importancia ni verse envilecido por ellos: el espíritu no está comprometido en lo más mínimo, como tampoco el alma, que no les presta demasiada atención. Pero, en la aventura, una diversión y un placer extraordinario acompañan a la alegría del descubrimiento y de la novedad (J, III, p. 292).

Si el espíritu no está comprometido en lo más mínimo, ¿por qué esa penosa insistencia en *Corydon,* por qué esas páginas en que Gide narra sus altercados con Víctor, el adolescente que rechazó sus «insinuaciones», por qué esas confesiones de un exhibicionismo senil? ¿Cómo pretende Gide separar el alma del cuerpo, en una especie de maniqueísmo, y decir al mismo tiempo que el alma no es nada sin el cuerpo? Contradicciones que encubren mal la esclavitud del alma entregada a los sentidos, asesinada, ahogada, a pesar de todos los refinamientos de una «sensibilidad» de las más delicadas.

5. Gide y Dios. El antiteísmo

Entre 1939 y 1951, el ateísmo de Gide se convierte en esa negativa de Dios que he llamado *antiteísmo;* así lo prueba este texto de 1943:

> La recusación de dogmas ha podido llevar a algunos hasta el martirio, y la simple probidad del espíritu. Un martirio sin palmas, sin esperanza de recompensa, y por eso tanto más admirable (FA, p. 248).

Ya en 1909, cuando Claudel se asombra de que la Alissa de *La Porte étroite* hallase en la ausencia de recompensa una fuerza suplementaria, Gide le respondió que en esta actitud había un peligro de orgullo, pero también una «grandeza real»; este modo de ver, característico del puritanismo, puede conducir, añadía Gide, o bien a un heroísmo corneliano, o bien al pensamiento libre

(*Corr. CG*, p. 103-104). El texto de 1943 muestra que el pensamiento gidiano se orientó en esta segunda dirección; con ello se sumó a una de las tendencias características de la incredulidad actual, como ya he dicho al hablar de Camus.

No es, pues, necesario que Dios exista, piensa el último Gide. Y cree poder añadir, basándose en este racionalismo que baña sus últimos escritos: *por lo demás, no hay miedo de que exista.* En consecuencia, Gide se esfuerza por elaborar una «teoría» de su ateísmo y darle forma de pensamiento coherente. Esta es una nota nueva en su vida. Podrá juzgarse su pobreza por unas cuantas citas.

El mundo no tiene sentido por sí mismo: he aquí un texto de noviembre de 1947:

> La fe levanta montañas; sí: montañas de absurdos. A la fe no opongo la duda, sino la afirmación: lo que no podría ser no es.

Pocas afirmaciones de la incredulidad racionalista son tan tajantes como ésta; he aquí, por lo demás, las consecuencias que Gide dedujo de su pensamiento:

> Por consiguiente, me negaré a admitir la finalidad de la naturaleza. Según los mejores consejos, sustituiré por doquiera sistemáticamente el *porqué* por el *cómo.*

Negarse a admitir la finalidad de la naturaleza: ¿es que nuestro escritor se adhiere a la «náusea» sartriana? Desgraciadamente, es a Voltaire adonde hay que remontarse para descubrir la fuente de estas líneas. En cuanto a la frase sobre el «porqué» y el «cómo», es el ABC del positivismo más estrecho; piénsese en la instrucción «universal, laica y obligatoria». Después de dos ejemplos sacados de la Zoología, Gide concluye:

> En la naturaleza, la solución no se separa del problema. O, mejor, no hay problema; no hay más que soluciones. El espíritu del hombre

inventa después el problema. Ve problemas por todas partes. Es gracioso (J, III, p. 273).

Gide identifica fríamente el plano científico del «cómo» con el del «porqué», situado en otra dimensión. Los mayores investigadores en la crítica de las ciencias, los De Broglie, los Cuenot, los Lecomte du Nouy, los Jean Rostand, consagraron buena parte de su vida a mostrar los *límites* del método científico; incluso los que no tienen una doctrina espiritualista saben que el «porqué» es una cuestión legítima, aunque se contenten con añadir que es imposible contestar a ella. Gide ignora todo esto y nos retrotrae ingenuamente a Comte, Taine, Gibbon, Renan [44], pasando por encima de Bergson y de Boutroux [45].

---

[44] El índice de los dos primeros tomos del *Journal* muestra cómo Gide se acerca cada vez más a estos modelos del racionalismo. De Comte, Gide toma la idea de que las religiones representan la edad infantil de una humanidad que, actualmente, destetada de la «leche de las creencias», vacila en el umbral de tiempos nuevos. Taine inspira a Gide sus ideas sobre el determinismo psico-fisiológico; Renan, a quien Gide se reprocha el haber desestimado, alimenta sus reflexiones sobre Jesús. Gibbon es un historiador del imperio romano bizantino: su tesis central afirma que el cristianismo fué la causa principal de la caída de la civilización romana. Conviene observar que *no hay ya ningún historiador serio* que admita esta tesis, como tampoco su consecuencia natural sobre la pretendida «noche de la Edad Media»; esto dará una idea de cuánto se preocupa Gide por adquirir una información exacta.

[45] Puede verse en R. y J. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, cuál fué la revolución producida por Bergson en los círculos de fines del siglo XIX; Du Bos decía asimismo que debería comenzar su autobiografía con las palabras: «nací a los diecisiete años», edad en que descubrió a Bergson; es también conocido el extraordinario influjo de Bergson sobre Péguy; Gide permaneció al margen de todo este movimiento. Boutroux es célebre por su tesis sobre la «contingencia» de las leyes naturales, obra que asestó un golpe decisivo al pseudodogma del ciencismo, es decir, al determinismo objetivo de las «leyes».

No exagero nada; testigo de ello es este texto del 9 de mayo de 1940, en que el escritor se pregunta cómo pueden los incrédulos «desesperar»:

> «Cuanto más se reflexiona..., más se penetra uno de esta verdad evidente: esto no rima con nada» (ANTOINE en *Les Thibault, Épilogue*). Pero ¿con qué diablos quería usted que rimara?
>
> «El hombre es un milagro sin interés» (Jean Rostand). Pero ¿se puede saber qué es lo que haría falta para que este milagro cobrase importancia a sus ojos, para que usted lo juzgase digno de interés?
>
> En cuanto a mí, cuanto más reflexiono, menos llego a comprenderle. Es para preguntarse si no añora usted «al buen Dios». Entonces sí que habría motivo, al comprobar la insuficiencia de su bondad o su impotencia (si yo creyese en la Providencia), para mi grito de desesperación. Jamás se me ocurre lamentar el no «creer»; por el contrario, con frecuencia me digo a mí mismo: «¡Felizmente, no *creo!*» (J, II, página 29).

Diríase que nuestro pensador acaba de descubrir, como un neófito, la «religión de la ciencia»; Gide se asombra ingenuamente de que escritores como Rostand puedan «producir la impresión» de añorar la fe; afecta un ateísmo total y sereno.

* * *

El mundo no tiene sentido. No hay, pues, un Dios creador. Es posible, sin embargo, seguir hablando de un «dios», como lo prueba este texto de 1942:

> No puede pensarse que existan dos dioses. Pero me guardo bien de confundir, bajo este nombre de Dios, dos cosas muy diferentes, diferentes hasta oponerse entre sí. De una parte, el conjunto del Cosmos y de las leyes naturales que lo rigen; materias y fuerzas y energías; éste es el lado de Zeus, y bien se puede llamar a esto Dios, pero quitando a esta palabra todo significado personal y moral. De otra parte, el haz de todos los esfuerzos humanos hacia el bien, hacia la

belleza; la lenta *dominación* [46] de estas fuerzas brutales y su sometimiento y aprovechamiento para realizar el bien y la belleza en la tierra; éste es el lado de Prometeo, y también el lado de Cristo; es el desarrollo del hombre, y todas las virtudes contribuyen a él. Pero este Dios no habita de ningún modo la naturaleza; no existe más que en el hombre y por el hombre; es creado por el hombre, o, si lo preferís, se crea él a través del hombre, y es vano todo esfuerzo para exteriorizarlo por la oración. Este es el Dios al que está vinculado Cristo; pero es el Otro al que se dirige cuando, agonizante, lanza su grito de desesperación: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?...» (FA, p. 257-258; cfr. también p. 254, 261-264, etc.)

El *Journal* declara, el 2 de febrero de 1943, que este texto (y lo que le sigue) era «la profesión de fe» en que «desembocaba su raciocinación» (J, III, p. 97): como Gide habla aquí del «silencio de Dios», en la persona de Cristo, es preciso que nos detengamos un momento.

La distinción, en la idea de Dios, entre un aspecto «Zeus» y otro aspecto «Prometeo», no es nueva: se reduce a distinguir al Dios creador del Dios salvador, incluso oponiéndolos. Esta especie de marcionismo debía atraer a Gide, puesto que nunca se había ocupado del Dios creador, sino tan sólo de un Dios personal, moral e interior, el Dios al que rezaba durante sus esfuerzos hacia la pureza. Un texto fechado en agosto de 1897, y que ha pasado

---

[46] En los dos últimos textos citados, los pasajes subrayados lo son por Gide mismo. Téngase en cuenta que la teología católica, que afirma que el hombre es el «lugarteniente» de Dios en la tierra, el Rey de la creación, y que sigue siéndolo aunque esta realeza se haya tornado «precaria» después del pecado original, insiste también sobre el deber de «dominar» las fuerzas naturales. Las puntualizaciones hechas en el capítulo anterior valen lo mismo aquí. Gide, por el contrario, se entrega por completo al «romanticismo del progreso», cosa que Camus y Sartre no hacen jamás. En este sentido, la obra del último Gide es una «regresión» filosófica.

inadvertido hasta ahora, *muestra que este dualismo estaba presente en Gide desde su juventud:*

> «Dios es amor», dice San Juan. ¡No!, no es eso lo que hay que decir. Decid: «el amor es nuestro Dios»; pero entonces, ¿cuál es el Dios que ha creado la tierra? Sea de Prometeo o de Cristo, el acto de bondad es un acto de protesta contra Dios, un acto que Dios castiga (*Corr. Gide-Jammes*, p. 300).

El paralelismo entre el texto de 1897 y el de 1942 es impresionante. Aparte la afirmación «ciencista» sobre el «dios-Zeus» que no es más que el conjunto de las «leyes» del Cosmos, la oposición entre el Dios creador y el Cristo-Prometeo castigado por Dios a causa de un acto de bondad hacia los hombres, se encuentra en ambos lados. Lo más curioso es la aproximación entre Prometeo y Cristo. Que yo sepa, nunca había sido hecha en este sentido [47]. La única diferencia entre los dos textos es que, en 1897, Cristo es el símbolo del «amor»; en 1943, se convierte en una especie de «Prometeo cristiano», que encarna *la religión del progreso humano.*

Lo que importa aquí *es que Cristo no es Dios:* es un hombre como los otros: *desde 1897, Gide está persuadido de ello.* Cristo representa el ideal de lo que el hombre puede llegar a ser, pero, según Gide, sólo juega «cartas humanas». No es difícil ver cómo el escritor ha llegado a esto: después de la «explosión» de 1893, buscó en el Evangelio las «fuerzas» de liberación del individuo: pretendió ver en él la condenación de la familia y, sobre todo, la apología de una alegría completamente terrestre [48]. Son los

---

[47] Algunos Padres compararon con Prometeo encadenado al Cristo *sufriente,* pero jamás se ha identificado al Prometeo dios del progreso con Jesucristo; Nietzsche mismo se hubiera negado desabridamente a semejante aproximación.

[48] El tema de «Dios esparcido entre las cosas» es una invariante de

«evangelistas» quienes, según él, transformaron este «evangelio» de «alegría» en una sombría historia de rescate por la Cruz.

En 1928, el año en que se consuma la segunda y definitiva negación, reaparece la idea de 1897: Cristo habría muerto «a causa de los pecadores», porque éstos le crucificaron, a él que no hablaba más que de alegría, de dicha sensible. «A los ojos del mundo, la vida de Jesús fué una bancarrota»; los evangelistas no podían dejar que los hombres creyeran esto; entonces sustituyeron la expresión: «muerte a causa de los pecadores» por las palabras: «muerte *por* los pecadores»; así reemplazaron al «verdadero Cristo», que, según Gide, no predicó más que una doctrina de dicha, por otro que enseñaba la doctrina de la «cruz»; «así fué cómo esta religión llegó a entenebrecer el mundo» (J, I, p. 898-899).

Esta última frase es Nietzsche puro; aparte la mención de Jesús, que Nietzsche opuso siempre a «Prometeo-Dioniso», mientras que Gide sigue adherido a ella porque nunca supo desasirse de Cristo, la doctrina de la «alegría» [49] terrestre, opuesta a la «locura de la cruz», procede del autor de *Zarathustra*.

Gide: lo encontramos en *Nourritures*, en *Numquid et Tu;* en resumidas cuentas, el Dios de *Nourritures* no está tan lejos del «Dios-Prometeo».

[49] La «alegría» de que tan frecuentemente habla Gide es en el fondo idéntica a lo que Bergson llama «el placer», distinguiéndolo de la «alegría» que irradian los héroes y los santos. El placer (incluso el legítimo) es pasivo, individual, incomunicable; disminuye en intensidad cuando se procura comunicarlo; en fin, se agota rápidamente. La alegría, por el contrario, es la *culminación* de una acción desinteresada (por tanto, libre, según Bergson); es acción, construcción; irradia por sí misma, y crece al comunicarse; en fin, se renueva por sí misma, porque es inagotable. Ya San Gregorio decía que lo que distingue a los «bienes materiales» es que cuando no se poseen parecen totalmente deseables, mientras que tan pronto como se los gusta sacian y hastían; los bienes «espirituales», por el contrario, cuando se está privado de ellos, parecen faltos de realidad, mientras que cuando los gustamos no podemos hartarnos de ellos. Vemos hasta qué punto el

Así pues, Jesús se habría creído enviado de Dios, pero descubrió en la Cruz que Dios le había abandonado, *es decir, que Dios no existe*. He aquí, en efecto, la continuación del texto de 1942:

> Yo, que no *creo*, no puedo ver en ellas *(en las palabras de Cristo sobre el abandono de Dios)* más que una trágica equivocación. Allí no hay abandono, porque nunca ha habido unión, pues el Dios de las fuerzas naturales no tiene oídos, y permanece indiferente al sufrimiento humano, ya sea encadenando a Prometeo sobre el Cáucaso, ya clavando a Cristo en la cruz.

Y si se objeta que no son las fuerzas naturales las que han crucificado a Cristo, sino la «maldad de los hombres», Gide responde:

> El Dios a quien representa y encarna Cristo, el Dios-Virtud, debe luchar a la vez contra el Zeus de las fuerzas naturales y contra la maldad de los hombres. Esta última exclamación de Cristo... me impediría confundir a Cristo con Dios si todo lo demás no me pusiera ya sobre aviso. ¿Cómo no ver en esta exclamación trágica no un abandono, una traición de Dios, sino esto: que Cristo, al creer y hacer creer que estaba aliado con Dios, se engañaba y nos engañaba; que aquel a quien llamaba «Padre» no le había reconocido jamás por hijo; que el Dios a quien representaba, igual que él mismo, era solamente, como dijo a veces, «Hijo del hombre»? Este Dios es el único a quien yo puedo y quiero adorar (FA, p. 258-259).

Los argumentos con que Gide pretende probar su punto de vista se basan en una problemática escrituraria hace mucho superada: se nos hace volver a «los buenos tiempos» del protestantismo liberal, o, si se prefiere, al «racionalismo modernista» [50].

---

término «alegría» es equívoco en Gide: expresa la atenta degustación de los placeres materiales; pero ni siquiera cuando éstos son legítimos tienen nada de común con la «alegría» del espíritu.

[50] Gide pretende que Marcos y Mateo, evangelistas «ingenuos», han reproducido el grito de angustia de Jesús sin darse cuenta de su verdadero sentido (el abandono de Dios significaría que Jesús descubre que Dios no

Gide no parece sospechar siquiera que la «sabiduría que nos ofrece» está tremendamente anticuada.

* * *

Henos aquí de nuevo ante el problema del «silencio de Dios», tal como lo vivió Cristo en la cruz. Ya he hablado de la recusación total opuesta por Gide a lo trágico, a la muerte. Su pensamiento se ha tornado absolutamente terrestre. En consecuencia, no podía interpretar de otro modo las palabras de Jesús en la cruz. Volvemos a encontrar aquí la problemática de Camus. Ya dije, en el capítulo precedente, cómo la esperanza era virtud teologal: citando el ejemplo de Cristo, y el de Abraham, decíamos que era preciso esperar

---

existe); Lucas y Juan, más perspicaces, habrían omitido estas palabras de Jesús; Lucas llegaría a añadir unas palabras *edificantes* («Padre mío, en tus manos encomiendo mi espíritu»). Puede verse todo esto en FA, p. 258-265, con comentarios de Gide mismo en J, III, p. 97 y 184. Gide dice que no ha encontrado en ningún sitio esta interpretación; ¡lo creo!; habría tenido que remontarse hasta Ritschl y Harnack para descubrirla; hasta tal punto es clásica en el racionalismo, y al mismo tiempo ha sido abandonada por los exégetas serios. Lucas, evangelista «edificante», describe, sin embargo, el sudor de sangre en el Huerto de los Olivos, así como la agonía; las palabras: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», son las primeras del salmo XXI: Jesús muestra, pronunciándolas, que es el «justo sufriente», anunciado por los profetas, cuyo quejido atraviesa todo el Antiguo Testamento, como también la vida de todos los hombres. En fin, Gide ignora evidentemente la complejidad de la «cuestión sinóptica». Insisto sobre estos hechos para que se comprenda que Gide no ha abierto nunca un solo libro, ni siquiera elemental, de exégesis; lee su Biblia y la juzga, como pudiera leer y juzgar cualquier novela o poema; da por supuesto que su gusto y su juicio bastan: ¿es necesario mostrar que hay aquí una extraña confusión de géneros? ¿Hace falta recordar también que esta «lectura» de la Biblia no sería reconocida como «cristiana» por ningún protestante actual? El pensamiento de Gide huele terriblemente a siglo XIX.

contra toda esperanza. Aquí hay una opción: o bien rehusamos superar nuestros sentidos, nuestra razón clara, y entonces es preciso decir que Jesús crucificado experimentó en su sensibilidad el abandono *real* de su ser en un mundo entregado a las fuerzas y a las leyes mecánicas, y entonces es preciso también renunciar a dar un sentido último al sufrimiento, y reducirse a una «esperanza» humana; o bien, por el contrario, superamos la razón y los sentidos, y aceptamos lo que, humanamente, parece una paradoja: la muerte, el fracaso «de Dios», y entonces «creemos» que este chasco es el reverso de una llamada hacia una vida más amplia, hacia una vida eterna.

Conviene recordar aquí la experiencia de los santos: cuanto más se acercan a Dios, más intensamente sufren la experiencia del desierto y viven las palabras de Jesús: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Esto no es una ilusión, a no ser que se diga que el error es tan fecundo como la verdad, *porque los santos son todos sembradores de Alegría.* Marcel y Bergson han escrito sobre esto páginas decisivas. Y si la alegría de los santos, que es un hecho, al mismo tiempo que su purgatorio terrestre, prueba que por la muerte se va a la vida, cuánta luz se esparce sobre las torturas de innumerables hombres que abandonan la vida sin haber tenido la impresión de que fuese el festín que Gide decía estar dispuesto a abandonar sin pena. Gide diría sin duda que se limitaba a los Evangelios y que dejaba a un lado el Antiguo Testamento, y también a San Pablo: en efecto, el autor de *Thésée* ignora prácticamente la Ley antigua, la que revela al Dios creador, idéntico al Dios salvador; es exacto también que no le gusta San Pablo; pero es falso pretender que el Evangelio no habla más que de una alegría terrestre: esto sería borrar de su contenido las *Bienaventuranzas.* Nada es, por consiguiente, menos evangélico que la doctrina gidiana sobre el Cristo-Prometeo.

La carencia fundamental se patentiza cada vez más: es peli-

groso separar al Dios creador del Dios salvador, desunir la antigua y nueva alianza: esto es lo que Gide tendió a hacer siempre. Habiendo identificado su fe en Dios con una creencia en un guardián del orden moral, al abandonar la lucha, perdió también la fe. Incapaz de abandonar a Cristo, quiso ver en su Evangelio, artificialmente separado de lo demás e interpretado tendenciosamente, un mensaje de liberación terrestre.

Desde el punto de partida de su vida, Gide no creía realmente en Dios. El silencio de Dios no es para él un argumento de su incredulidad, sino, por el contrario, un motivo suplementario para galvanizar el orgullo y la responsabilidad del hombre. *El ateísmo y el antiteísmo de Gide no tienen nada que ver con el problema del mal.*

6. Crepúsculo de los dioses, advenimiento del hombre

Puesto que Gide, al término de su vida, pretende contentarse con un «humanismo» en que el hombre se basta a sí mismo, conviene esbozar los rasgos principales de este humanismo antes de despedirnos de él. He aquí lo que Gide escribe en noviembre de 1947:

> El hombre debe aprender a prescindir de ella *(de la creencia)*. Primero de una, después de otra, va liberándose. Prescindir de la Providencia: el hombre es destetado. No estamos en ese momento. No estamos aún en esa situación. Este estado de ateísmo completo, se necesita mucha virtud para alcanzarlo, y más aún para mantenerse en él [51]. El «creyente» no verá en él, sin duda, más que una invitación al libertinaje [52]. Si así fuera: ¡viva Dios! Viva la sagrada mentira, que pre-

[51] Esta frase delata una muestra inequívoca de ateísmo positivista y de antiteísmo («se necesita virtud para mantenerse en él»).

[52] Yo compadecería al «creyente» que viera allí una invitación al libertinaje: cuando San Pablo escribe: «Comamos y bebamos, que mañana moriremos», quiere decir simplemente que, si Cristo no ha resucitado, la vida

servaría a la humanidad de la quiebra, del desastre. ¿Es que no puede el hombre aprender a exigirse por virtud lo que cree exigido por Dios? Sin embargo, conviene que llegue a esto; que lleguen algunos al menos, al principio, sin lo cual la partida se habrá perdido. Y esta extraña partida que jugamos en la tierra (sin quererlo, sin saberlo, y muchas veces a regañadientes) no será ganada a no ser que la virtud ocupe el puesto que, al retirarse, deja vacío la idea de Dios, a no ser que la virtud del hombre, su dignidad, sea lo que reemplace y suplante a Dios. Dios ya no existe más que en virtud del hombre. *Et eritis sicut dei.* (Así es cómo quiero yo entender estas viejas palabras del tentador —el cual, lo mismo que Dios, sólo existe en nuestro espíritu—, viendo en esta oferta, de la que se nos ha dicho que es engañosa, una posibilidad de salvación.) Dios es virtud. Pero ¿qué es lo que yo entiendo por eso? Sería preciso definir; no lo consigo. Sólo lo lograré más adelante. Pero ya habré conseguido mucho si quito a Dios del altar y pongo al Hombre en su puesto. Posiblemente, pensaré que la virtud es lo mejor que el individuo puede obtener de sí mismo. Dios está por venir. Me persuado, y me repito sin cesar, que Dios depende de nosotros. Es a través de nosotros como se obtiene a Dios (J, III, p. 274-275).

Otro texto, del 2 de junio de 1942, quiere precisar a este «Dios» que se obtiene (J, III, p. 11): Gide no se eleva por en-

---

no tiene más sentido que el expresado por Horacio en su célebre *carpe diem*. Lo que expresa la teología al decir que «sin Dios no hay moral» es que la vida no tiene sentido *último* si no hay una causa trascendente que le dé su razón *final*. La riqueza del tomismo consiste precisamente en mostrar que en el plano natural las cosas tienen «un sentido», una «solidez», una «subsistencia» ontológica, sin que sea preciso referirse *directamente* a su causa trascendente y *última*. En esto consiste la revolución de Santo Tomás. Léase A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Lovaina, 1951, 221 págs. Considero estas verdades esenciales para una sana comprensión de la fe, para un diálogo fecundo entre cristianismo y mundo moderno. Me asombra que ningún católico explicara nunca estas cosas a Gide; si el promedio de los fieles las ignora, Gide frecuentó bastante el trato de grandes espíritus, que hubieran podido ilustrarle en lo relativo a esta verdad esencial.

cima del racionalismo panteísta de fines del siglo XIX, tan banal y tan clásico. Estos textos reproducen la visión del mundo de un Jean Barois [53]. Se comprende que los protagonistas de Martin du Gard, los de Jules Romains, los de Duhamel, hayan podido, ante las dos catástrofes mundiales, ante las siniestras bufonadas que son las revoluciones modernas, tomar en serio esas esperanzas de una «divinidad» que progresa por el progreso de la «virtud humana». Pero que Gide pueda escribir esto después de lo que ha visto él mismo, después de lo que ha vivido desde su adolescencia, supera la imaginación. Es posible fundar una moral sin referirse constantemente a la fe en Dios: uno de los puntos esenciales de la fe cristiana consiste precisamente en conceder su valor a la actividad de la razón humana y decir que la fe en Dios es necesaria para justificar, *en último análisis*, la aventura humana. Pero de aquí a escribir que la «muerte de Dios» debe hacer surgir la «virtud del hombre», mientras que todos los pensadores actuales dicen que la muerte de Dios anunciada por Nietzsche va seguida «de la agonía del hombre», hay un abismo.

* * *

Lo que me entristece es la especie de «fervor apostólico» con que Gide propone su antiteísmo y su ateísmo: tiene la impresión de estar en posesión de una verdad última, que debe comunicar a los hombres. Los artículos de Green y de Claude Mauriac en la *Table ronde*, en abril de 1951, muestran cómo Gide hacía,

---

[53] Los dos últimos volúmenes del *Journal* revelan que los lazos de amistad entre Gide y Martin du Gard han ido estrechándose. *Jean Barois* es uno de los libros más representativos del racionalismo laicista, y también uno de los más peligrosos (está en el *Indice*), a juzgar por su difusión en los sectores del «libre pensamiento».

durante los últimos años de su vida, una especie de apostolado a la inversa. Aprovechaba todas las ocasiones para tratar de convencer a los mejores entre sus amigos de la verdad de su ateísmo [54]. Gide *sectario,* proselitista de la incredulidad, él, que decía no querer alistarse, no servir a ninguna ideología: verdaderamente, esta metamorfosis última de nuestro Proteo tiene algo de trágico.

La expresión no es demasiado fuerte, porque es trágico ver a un hombre como él adoptar aires solemnes para forzar puertas hace mucho derribadas, para abrir ventanas hace mucho abandonadas. El proselitismo de Gide nos hace volver a los tristes años de 1880, a la época en que Comte era tomado aún en serio cuando decía que la edad religiosa era una edad de infancia para la humanidad.

Ya sé que hay, en este camino, precursores ilustres; pero temo que, también aquí, al apoyarse en Montaigne, en Nietzsche, en Goethe, Gide haya disfrazado sutilmente el pensamiento de

---

[54] Conviene leer en *La Table ronde,* abril de 1951, núm. 40, los dos artículos de Claude MAURIAC (p. 48-70) y de Julien GREEN (p. 33-47) para comprender la especie «de apostolado a la inversa» al que se entregó Gide en los diez últimos años de su vida. Es notable ver cómo los que pretenden «no elegir», permanecer neutrales, acaban por «elegir» contra Dios y terminan en el ateísmo *militante.* La última obra de SARTRE, *Le diable et le bon Dieu,* verdadero teatro de patronato, da testimonio de un ateísmo virulento, cuya razón última se revela claramente: Goetz no puede encontrar a «Dios» ni al «diablo» porque desde el principio ha optado por el sufrimiento del hombre; su «conversión» (decide hacer el bien «*por desafío*», para demostrar el error de Heinrich, que le dice que «sólo hacer el bien es imposible») es una caricatura simplista de la conversión verdadera. En último análisis, no hay neutralidad posible: «se predica» por Dios o contra Dios. El ateísmo, si es lógico, conduce al antiteísmo. Sartre, a pesar de su jerga, está mucho más próximo al racionalismo laico de un Gide que de Heidegger. Su tiempo ha pasado (cfr. A. BLANCHET, *Études,* septiembre de 1951).

éstos. Lo que resulta claro, incluso para los más ciegos, es que Gide, en su vejez, está obsesionado por el semblante de Goethe, el Goethe olímpico de *Dichtung und Vahrheit*. Quien hubiera profetizado esta metamorfosis en 1897, en la época de *Nourritures*, hubiera sido tratado de loco. Sin embargo, habría sido el único en ver claro.

Lo que Gide ama en Goethe es la mezcla de serenidad y de «estremecimiento» (el *Schaudern*). La serenidad goethiana, expresada, en el curso de una conversación con Eckermann, por la frase: «Ich bin ein gemässigter Liberaler» (soy un liberal moderado), le inspira las palabras siguientes:

> Entramos en una época en que el liberalismo va a convertirse en la más sospechosa y la más impracticable de las virtudes (J, II, p. 91).

Gide quiere ser un «liberal moderado», como dice un texto del 12 de octubre de 1940, al hablar de su ideal estético:

> El arte habita las regiones templadas, y el mayor perjuicio que esta guerra ocasiona a la cultura es, sin duda, una profusión de pasiones extremas, que, por una especie de inflación, trae consigo una desvalorización de todos los sentimientos medios. La angustia agonizante de Roldán o la tristeza de un Lear desposeído nos conmueve en su singularidad, pero pierde su elocuencia particular si se reproduce simultáneamente en algunos miles de ejemplares. Aislada, es punta de dolor; colectivizada, se convierte en plataforma. Simpatizo con el individuo; me pierdo en la multitud [55]. Lo exquisito se hace banal, vulgar. El artista ya no sabe dónde poner su cabeza o su corazón. Requerido desde todas partes, y no pudiendo dar abasto, renuncia, se siente desesperado. No le queda más que buscar el refugio en sí mismo o encontrar refugio en Dios. Así es cómo la guerra procura a la religión fáciles conquistas (J, II, p. 94).

---

[55] Estas líneas determinan con gran claridad lo que distingue a Gide de Camus, y también lo que separa a dos generaciones. Huxley y S. Weil están aquí en el mismo clima de Gide.

El artista se desconcierta en Gide ante el caos del universo concentracionista [56]; Gide es impermeable al existencialismo, porque tiene miedo a estos pensamientos patéticos. Quiere salvaguardar la finura del sentimiento estético: como la religión le parece una de esas embriagueces colectivas que cloroforman el juicio claro, la rechaza, acampando en un liberalismo artístico.

El sabio de Weimar le mostraba el camino, al pretender salvaguardar la serenidad de su espíritu ante lo que él llamaba «el batiburrillo» de la política. Al mismo tiempo, en el plano artístico, Goethe cultivaba el *schaudern* que Gide amará hasta el fin, porque su ideal estético aspira a un romanticismo domado, dominado. Gide reprocha incluso al viejo Goethe el rechazar aparentemente las «preocupaciones metafísicas»; en junio de 1940, escribe:

> Goethe, a medida que se aproximaba a la muerte, se apartaba cada vez más de la sombra, en vez de tratar de atravesarla para llegar a la claridad suprema. Asimismo, rechazaba toda preocupación; y su deseo irreprimible de «mehr Licht» se hacía cada vez más urgente. Lo cual implicaba cierto adelgazamiento de su pensamiento (J, II, p. 46).

El 26 de junio de 1940 precisa, a propósito del *Segundo Fausto*, que, en Goethe, ama sobre todo la sabiduría «adosada a la inquietud»:

> Por mesurado, por razonable que sea y se esfuerce en ser, es en lo inexplicado, en lo inexplicable y en lo que él llamaría «lo demoníaco» [57], donde me parece más grande... Goethe se hurta y mantiene al abrigo de una investigación excesivamente lógica este «cono de som-

---

[56] La primacía de lo estético en Gide es efecto de su esfuerzo de «compensación». Gide «moraliza» sin cesar; se hace un «doctrinario».

[57] Yo diría más bien lo «demónico» para designar este aspecto de la obra de Goethe. El término «demoníaco», elegido por Gide, traiciona su idea preconcebida sobre la obra de arte, que sólo puede nacer de un pacto con el «demonio» sobre los «buenos sentimientos», con los cuales se hace mala literatura. Lo «demónico» de Goethe es completamente diferente. Véa-

bra» al que se adosa su propia sabiduría, desde el cual cobra amplitud su poesía, y sin el cual descendería a veces al nivel de Béranger [58]. Si el «Schaudern» es la mejor parte del hombre, también es la mejor parte de Goethe (J, II, p. 49).

Gide ha tendido incesantemente a este ideal artístico: sueña con una obra en que el «estremecimiento» sea secreto, animando de manera invisible textos cristalinos. Es lo que él llama «arte clásico». Pero este «clasicismo» se limita a la forma estética: Gide abandona la «inquietud», sustituyéndola por la perplejidad; ésta, a su vez, cede el puesto a ese apostolado laico que anima las últimas páginas del *Journal*.

Gide ha cedido a la tentación del «Maligno», que le presentaba cierta forma de «equilibrio dichoso» como el ideal del arte y de la vida [59]. El último Gide rechaza toda forma de «desesperación»: «la desesperación no es, en absoluto, asunto mío» (J, II, p. 126); «el arte nacido de la inquietud sólo me agrada cuando

---

se R. LANG, *André Gide et la pensée allemande*, París, 1951, volumen que Gide leyó y aprobó en manuscrito.

[58] Si durante los años 1939-1942 Gide está bajo el influjo de Goethe, entre 1942 y 1949 recorre cada vez más un camino que le aproxima a Béranger. La comparación de los tomos II y III del *Journal* es a este respecto muy sugestiva.

[59] Du Bos (*Journal*, t. I, p. 347) decía a Gide: «El equilibrio..., he ahí lo que yo no quiero a ningún precio»; se entiende que aquí se trata de un equilibrio puramente humano (el que yo he descrito en el capítulo III de *Humanisme et Sainteté*), opuesto a este «equilibrio» superior, obtenido «por añadidura», como coronamiento de una «santidad» basada en la «locura de la Cruz». Gide, por el contrario, desconfía cada vez más, tanto en el plano humano como en el plano estético, de todo «romanticismo de la santidad». Nos encontramos aquí en una encrucijada donde se separan dos «familias de espíritus»: Du Bos detesta a Mozart, pero ama a Wagner, a Novalis, a Hölderlin, mientras que Gide adora a Mozart, ama a Chopin (al cual toca «secamente»), abomina a Wagner y convierte en su Dios a Goethe. Aquí, una vez más, actividad de compensación.

tiende a la serenidad» (J, II, p. 98). Al fin, el humanismo gidiano se basa en una «promoción estética del hombre».

7. La muerte de Gide

«Apenas comenzábamos a salir de la era mitológica», escribe Gide en marzo de 1943. Alemania y Rusia nos habrán ayudado a ello, añade, refiriendo «a este punto presente todas las vagas aspiraciones hacia un más allá quimérico y, por decirlo así, *materializado,* la inquietud humana; el hombre está llamado a *bastarse*» [60]. El materialismo es más claro aún cuando Gide piensa en su propia muerte; en varias ocasiones [61], lo mismo que el Jean Barois de Martin du Gard, declara que quiere morir solo, para no verse tentado, por afecto (es decir, por debilidad), a «convertirse» en su lecho de muerte. Tales afirmaciones suponen una responsabilidad plena.

Gide afecta no inquietarse por su muerte: el 5 de mayo de 1942, escribe:

> Roger Martin du Gard se asombra de que la muerte, de que la idea de la muerte, me cause tan poca inquietud. Si no fuera la aprensión de las ansias finales (quizá, después de todo, menos atroces de lo que parece de lejos), creo, en efecto, que he tomado partido bastante cuerdamente. He tenido bastante en esta tierra. Se establece cierto equilibrio

[60] Subrayado por Gide mismo.

[61] J, III, p. 302, 304, 307, y sobre todo J, II, p. 22: «hubiese hecho el ridículo de «convertirme» en el último momento, es decir: en la hora de la muerte, a fin de no causarle demasiada pena. Y esto es lo que me hacía desear más bien morir lejos, en un accidente cualquiera, con una muerte rápida, alejado de los míos, como lo deseaba también Montaigne, sin testigos dispuestos a dar a estos últimos instantes una importancia que yo me negaba a reconocerles. Sí: sin más testigos que los ocasionales y anónimos» (15 de febrero de 1940). Compárese esta frase terrible con el final de *Jean Barois.*

dichoso, y se llega al término del festín sin desear mucho que se prolongue todavía. Otros esperan el puesto; es su turno (J, II, p. 189).

Este texto parece una burla frente a millones de personas deportadas, que «no han tenido bastante en esta tierra» y que no lo tendrán jamás. Si la dimensión verdaderamente cósmica que han adquirido las desgracias de los hombres representa más que un accidente pasajero y sin importancia (¿quién se atreverá a decirlo?), si nos descubre una de las leyes de la historia, los textos de Gide sobre el equilibrio, sobre el «festín» de la vida, suenan a hueco ante esos desdichados para quienes la vida ha sido cualquier cosa menos un «festín». ¿Debemos, o no, tomar en serio las palabras de Jesús: «Pobres, siempre los tendréis entre vosotros»? Si es preciso tomarlas en serio, si siempre habrá desgraciados en el mundo, si, a pesar de todos los esfuerzos sociales y políticos, un hombre, uno solo, hubiera de seguir siendo desdichado, ¿no condenaría al humanismo gidiano este solo hecho? ¿Qué sentido puede tener la «serenidad» gidiana ante la muerte? Si todos los hombres, sin excepción, pudieran hacer de su vida un «festín exquisito», podría uno atreverse a pedirles que se enfrentasen con la muerte serenamente; pero un solo desesperado basta para hacer saltar, hechas añicos, las pobres frases gidianas. El último mensaje de Gide suena a falso; supone una vida tranquila, rica, ataviada; el mundo presente nos enseña que, si bien es preciso hacer lo imposible para que todos los hombres se beneficien de él, nunca se llegará a conseguirlo. ¿Tiene o no tiene razón Péguy cuando afirma que el hombre de cuarenta años descubre el gran secreto: «ningún hombre ha sido nunca dichoso»? Si tiene razón, el humanismo gidiano se derrumba; si no la tiene, fuera de algunos favorecidos por la vida que conocen la «dicha», para la masa de los hombres que no la conocen, el sufrimiento carece de sentido, no sirve «para nada». Yo prefiero aquí las frases brutales de Sartre, que, siendo ateo, nos enfrenta

con el vacío absoluto. El humanismo de Gide no es viable para una humanidad que ha descubierto lo trágico de la «hora veinticinco».

* * *

Gide me acusaría de caer aquí en un patetismo de sacristía. Evidentemente, los cristianos se resignan a veces al «sufrimiento de los otros». Pero, si no puedo reprochar a Camus el no responder al problema del «silencio de Dios» —nunca nos había hecho esperar que iba a responder a él—, *¡Gide había despertado tantas esperanzas! Y las ha frustrado.* Es difícil perdonarle; no por él mismo, cuya suerte final es secreto de Dios, sino por los innumerables hermanos que esperaban de él algo más que frases vacías sobre la «serenidad ante la muerte». Gide fué siempre un «reformado» de la vida, como decía Fernandez refiriéndose a toda su generación. ¿Cómo se pretende que este reformado pueda dirigir un mensaje válido a los que mueren en los campos de batalla?

Otras voces van a hacerse oír en este libro. Yo pido que se escuchen los últimos acentos de ésta y que se juzgue. El 1 de enero de 1942, Gide escribía:

> He envejecido terriblemente estos últimos tiempos; es como si me alejara de mí mismo. ¡Oh!, sin tristeza. Creo que me abandonaría sin pesar (J, II, p. 169);

y el 22 de febrero de 1942:

> Es el momento en que uno comienza ya a desprenderse un poco; en que ya no se agarra tan tenazmente a la rama. Pronto estará uno maduro para la cosecha. ¿Es tan difícil morir como se cree? Sin duda, basta con dejarse ir; el error está en aferrarse demasiado a la vida (J, II, p. 182),

porque la belleza de las cosas está precisamente en su fragilidad:

> Debemos edificar nuestra prudencia sobre la realidad, y no sobre la imaginación. Incluso la muerte debe ser admitida por nosotros, y debemos elevarnos hasta comprenderla; hasta comprender que la maravillosa hermosura de este mundo procede precisamente de que nada dura en él y de que incesantemente esto debe ceder el sitio y la materia para permitir que se produzca aquello que no ha sido todavía; lo mismo, pero renovado, rejuvenecido; lo mismo, y, sin embargo, imperceptiblemente más cercano a esa perfección a que tiende sin saberlo, y que forma lentamente el rostro mismo de Dios. En formación incesante y jamás acabada, desde el impensable abismo de los siglos hasta la impensable consumación de los siglos» (10 de mayo de 1940, J, II, p. 30).

Me inclino ante el «optimismo» que caracteriza al último Gide y le hace esperar un futuro cada vez más «cercano a la perfección del rostro de Dios». Mas, por otra parte, no puedo evitar, cuando contemplo la marcha del mundo, el ser más que escéptico en lo relativo a este «progreso» del universo, a esta «divinización» progresiva de un mundo abandonado enteramente a sí mismo.

* * *

Gide ha sabido hacer de su vida una obra de arte. Logró también hacer de su muerte una «cosa bonita»: fué serena y tranquila, iluminada por estas palabras que, evidentemente, se acercan al «mehr Licht» de Goethe: «Está bien». La muerte de Gide servirá como ejemplo a los futuros apologistas del ateísmo; mostrará la posibilidad de vivir sin «esperanza» trascendente y conocer, sin embargo, la paz del último tránsito. Será fácil, igualmente, compararla con ciertas muertes cristianas, las de los protagonistas de Bernanos, por ejemplo, y concluir que la fe en Dios alimenta el miedo y la cobardía, mientras que la incredulidad es escuela de grandeza y de dominio de sí mismo.

No hacen bien los predicadores al usar, sin más ni más, los latiguillos de la muerte «espantosa» de los «pobres» paganos y la

muerte «serena y transfigurada» de los mártires de Cristo. Felizmente, Mauriac, Bernanos, Dostoyevski, Graham Greene, y también, a mi ver, los evangelistas que narran la muerte de Jesús, han pulverizado estas piadosas y vanas caricaturas. Es la fe en Dios la que ahonda la inquietud en el hombre; es ella la que conturba una vida, la que impide dormirse en el equilibrio, porque el cristiano medirá siempre la gran distancia que aún le separa de Dios. Es en la fe donde se opera el «tránsito pascual» de la muerte a la vida: lo que contemplan los ojos de la carne es con frecuencia una agonía en que el cristiano tiene la impresión de que Dios le abandona. Si es verdad que «es una cosa terrible caer en las manos del Dios vivo», porque su amor no suprime su justicia, se comprende que las almas que pasan «de este mundo a Dios» experimenten esos estremecimientos, esas angustias, esos terrores que la historia de la Iglesia nos revela. Esos terrores no son innobles: son el reverso de esta «muda», de esta transfiguración divina que «disuelve y recompone» la sustancia de nuestro ser y la modela a imagen de Dios. El ateo completo, por el contrario, al abandonar un mundo cerrado sobre sí mismo, convencido de haber sacado de él toda la sustancia, lo abandona sin pesar. Tal fué, aparentemente, el caso de Gide [62].

---

[62] Según *Hommage à...* (p. 141 ss.), parece que Gide estaba en su interior menos seguro de la nada que, según él, le esperaba después de la muerte. Mauriac, basándose en unas palabras de Gide durante su agonía: «Es siempre la lucha entre lo razonable y lo que no lo es» (*Hommage à...*, p. 370), se pregunta si no hubo una última lucha entre Gide y Dios en esta hora decisiva (*Figaro*, 28 de noviembre de 1951); Martin du Gard, en *Figaro litt.*, 5 de enero de 1952, le contesta que estas palabras sólo significan que lo «no razonable» era su tristeza de abandonar a sus amigos, mientras que lo «razonable» significa solamente la calma admirable con que recibía la muerte inevitable. Es posible que se haya desarrollado una última lucha, porque el momento de la muerte es crucial; pero no debe olvidarse

El hombre que fué André Walter, fervoroso y rezador, murió con la serenidad de Goethe.

CONCLUSION

Goethe, al envejecer, decía que quería «convertirse sin cesar al mundo visible». En 1897, Gide había dicho ya: «No creas, Natanael, que se deba buscar a Dios a no ser en todas partes». Al término de su vida, Gide eligió ser «hijo de esta tierra». El mismo pesó su elección:

> Y ahora nos preguntamos: por grande, por noble, por bella que sea esta imagen del hombre que nos deja Goethe, ¿nos satisface por completo? Razonable, lo fué, ciertamente, en el más alto grado; pero, a través de tanta sabiduría, oigo el grito de San Pablo: «¡Ah! ¡Ojalá podáis soportar de mi parte un poco de locura!». Me acuerdo también de Schiller y de su lección de heroísmo, y me digo que Goethe *no tuvo en su vida nada más honorable que la amistad que le* dedicaba. Ante su mascarilla mortuoria, en que sus párpados se han cerrado para siempre sobre tanta serenidad interior, evoco las mascarillas desoladas o trágicas o dolorosas de Dante, de Pascal, de Beethoven, de Nietzsche, de Leopardi; la voz de éstos es la más estremecida. Hölderlin, antes de hundirse en la locura, había dirigido también sus miradas hacia los esplendores de Grecia; más aún que las *Elegías Romanas* de Goethe, tan gloriosas ya sin embargo, nos

---

que el lastre de una vida entera, cada vez más atea, pesaba de tal modo que una conversión de Gide habría requerido un verdadero milagro de la gracia. Yo creo que, sin dejar de rezar por Gide, es preciso guardarse de querer salvarle *in extremis*. Esto no quiere decir que yo apruebe la reciente expresión de Claudel en la radio al decir que Gide fué un «hombre ocupado... por el demonio»: muerto Gide, y no pudiendo devolver los golpes que se le asestan, estas palabras traspasan los límites permitidos, porque no se refieren a la obra, sino a la persona. En *Lettres sur...*, p. 147-165, hay cartas de Claudel, alrededor de 1932, que dan testimonio de una estrechez de miras bastante aflictiva: se encuentra en ellas un ejemplo de esa deslealtad, a veces inconsciente, que Gide reprochaba a los católicos.

conmueven los poemas de Hölderlin. Finalmente, después que Goethe se ha colmado de todo lo que se puede coger en la tierra, al hablar de «renunciamiento», ¿quiere darnos a entender que sus brazos no se habían extendido a todo lo que podían abarcar? ¿Qué más habría podido abrazar todavía? O bien la pregunta, con gravedad diferente, sería ésta: ¿ha abrazado Goethe lo mejor? ¿Y qué es lo mejor para el hombre? ¿Qué es aquello a lo que nada debe ser preferido?

Gide no podía expresar mejor la cuestión que nosotros le planteamos a él al término de su destino: también la voz del primer Gide era «la más estremecida», y el grito de San Pablo nos llegaba a través de ella. La continuación del texto muestra que Gide ha elegido:

Sólo a los cristianos corresponde plantear esta cuestión primera y última. Que tampoco ella haya podido alterar la serenidad de Goethe, es precisamente lo que nos importa. Y Goethe no sería Goethe, si la inquietud o el sufrimiento hubieran añadido el patetismo de algunas arrugas a la calma, pacientemente conquistada, de esta admirable efigie. Estamos reconocidos a Goethe, porque nos da el más bello ejemplo, a la vez sonriente y grave, de lo que el hombre puede obtener sin ninguna ayuda de la gracia, por sí mismo (*Théâtre de Goethe*, éd. *La Pleiade*, Introduction, p. XXIII-XXIV).

Goethe es el testigo de un humanismo «puramente humano»: Du Bos decía que era en el sentido de un «límite que no ha sido traspasado» [63]. Es necesario inclinarse ante este esfuerzo de Goethe y de Gide, pero también medir el precio que fué pagado por estos dos seres. Que Gide renunció completamente al mundo invisible, lo demuestra *Thésée*, su «testamento artístico» (1946) [64].

---

[63] Deben leerse las admirables *Approximations* sobre Goethe: acaban de ser publicadas en un volumen separado, en Correa. Lo «rein Menschliches» de Goethe es finalmente «puro», en el sentido de un «límite que no se ha querido traspasar».

[64] Gide dijo a Green que su *Thésée* era como el adiós de Próspero en *La tempestad* (*Table ronde*, núm. 40, abril de 1951, p. 37).

Teseo, victorioso príncipe de Atenas, se encuentra con Edipo ciego, en la aldea de Colono. Su diálogo encarna por última vez aquello que hizo estremecerse largo tiempo a la voz de Gide: Edipo, que se ha sacado los ojos y vive en el mundo invisible, representa al niño que fué el autor de *André Walter* y de *Numquid et Tu;* Teseo, que es joven y dichoso y deja «a su ojo convertirse en luz», es el hombre de *Nourritures* y de *Corydon,* el obsesionado por Goethe. He aquí cómo termina el diálogo que, veinte siglos después de Sófocles, reanuda el escritor. Escuchemos a Edipo:

> Sí; mientras el mundo exterior se velaba para siempre a los ojos de la carne, una especie de vista nueva se abría en mí ante las perspectivas infinitas de un mundo interior, que el mundo aparente, el único que existía antes para mí, me había hecho despreciar hasta entonces... Es necesario dejar de ver el mundo para ver a Dios [65]. Quizá presentí vagamente lo que tenía de augusto y de redentor el sufrimiento *(Thésée,* p. 108-109, 111) [66].

Nunca ha dicho Gide tan bien lo que es una vida interior, en Dios, una ofrenda del sufrimiento por la salvación de los otros.

---

[65] Escritas por Gide, estas palabras significan que la fe «levanta montañas de absurdos», que es sólida porque está «en las tinieblas», que el creyente es cobarde porque busca una «seguridad inquebrantable». Esta es una caricatura simplista de la fe. En el plano filosófico, la búsqueda de causas últimas de la contingencia metafísica descubierta en el mundo lleva a afirmar a Dios como un principio necesario de la inteligibilidad. En el plano teológico, la fe es sobrenatural, libre, pero también razonable. En el plano moral, es cierto que hace falta dejar de «ver el mundo» (es decir, que es necesario abandonar el «mundo del pecado») para «ver a Dios». Gide confunde una vez más los distintos planos.

[66] El Edipo que habla aquí no tiene nada de común con el de la obra teatral del mismo nombre, escrita en 1930. Julien Green escribe a propósito de estas palabras de Edipo: «Muy hermosa y muy noble la figura de Edipo..., más noble quizá de lo que Gide mismo cree» (*Table ronde, ibidem,* p. 36).

El mismo nos hace medir la gravedad de la elección que hizo al situarse del lado de Teseo:

> Yo sigo siendo hijo de esta tierra, responde Teseo, y creo que el hombre, cualquiera que sea, y por tarado que tú lo juzgues, debe jugar las cartas que tiene... Detrás de mí dejo la ciudad de Atenas. La he querido más aún que a mi mujer y a mi hijo. Yo he hecho a mi ciudad. Después de mí sabrá habitarla inmortalmente mi pensamiento. Voluntariamente me acerco a la muerte solitaria. He saboreado los bienes de la tierra. Me es grato pensar que después de *mí*, gracias a *mí*, los hombres se reconocerán más dichosos, mejores y más libres. He hecho mi obra por el bien de la humanidad futura. He vivido (*Thésée*, final, p. 112-113) [67].

---

[67] Estas últimas líneas hacen pensar en una disertación latina de humanista del Renacimiento. Véase sobre *Thésée* el excelente artículo de B. GUYON «Le testament d'André Gide: Thésée» en *Vie Intellectuelle*, junio de 1951, p. 51-66, que explica muy bien la impresión de búsqueda formal demasiado exagerada que caracteriza a esta obra; el autor señala también la grandeza real, aunque puramente humana, que anima siempre a Gide. Véase también P. ARCHAMBAULT, «Où en est André Gide», *Études*, julio y agosto de 1950, p. 52-58, que responde a la cuestión con que terminaba el libro del mismo autor (París, 1946). De los innumerables artículos publicados sobre Gide después de su muerte conviene recordar el de Gabriel MARCEL en *Nouvelles Littéraires*, núm. 1225, 22 de febrero de 1951; el de A. BLANCHET en *Études*, abril de 1951, y el de R. BODART en *Revue Nouvelle*, mayo de 1951. Aunque el respeto y la oración deben ser la última palabra del cristiano a propósito de Gide, creo que Green expresa de manera terriblemente exacta la impresión que deja su obra cuando escribe: «Acabo de hojear en una librería una reedición del *Journal* de Gide, que nunca había leído entero; pero la lectura de algunas páginas me ha convencido una vez más de que jamás podría llegar hasta el fin de este libro. ¿Por qué? No lo sé muy bien. Está escrito de una manera encantadora y cada página está colmada hasta el borde de una gran riqueza; pero, al mismo tiempo que da lo que puede dar, *hiela el corazón*, y cuanto más se avanza en esta lectura *menos se cree, menos se espera* y, lamento tener que decirlo, *menos se ama*» (*Table ronde, ibid.*, p. 40). Este texto expresa

No soy insensible a la preocupación manifestada aquí por los hombres que vivirán después del autor de *Thésée;* soy el primero en decir que es preciso salvar los valores que Gide representa. Pero no puedo escapar a la impresión de cierto artificio en el estilo, demasiado cuidado; noto demasiado el almodrote de los héroes de la antigüedad. Me parece que Gide se fuerza, mientras que su voz tiene una especie de estremeciminto cuando pronuncia las palabras de Edipo. *Allí estaba el verdadero Gide:* ni siquiera en vísperas de su muerte puede ocultar el ligero temblor que enternece su voz cuando habla de este mundo invisible que ha abandonado para siempre.

«Yo era bastante semejante al hijo pródigo, que va dilapidando grandes bienes», escribió Gide en 1932. Sí, Gide es un hijo pródigo. El 24 de febrero de 1950 escribía yo al principio de una conferencia que preparaba sobre él: «Lo que nos entristece no es el hecho de que Gide sea hijo pródigo (lo somos todos), sino el que no haya vuelto *aún* a la casa paterna». En este año de 1952, me veo obligado a suprimir una sola palabra; desgraciadamente, la más importante; debo escribir: «lo que nos entristece, es el que *no* haya vuelto a la casa paterna».

* * *

Sin embargo, como cristiano, no puedo terminar así. Estimo fracasada *la obra,* porque responde cada vez menos a los problemas esenciales, pero considero que *el hombre* Gide tiene derecho a toda nuestra solicitud. Quienes no le hayan conocido, decía Du Bos, no comprenderán jamás la augusta grandeza que tenía cuando abordaba las cuestiones religiosas. Green declara que Gide «le

---

exactamente nuestra impresión durante la elaboración de este estudio.— Véanse también las obras citadas en la n. 1.

hiela»; prefiero atenerme a otra confesión del autor de *Moïra*, cuando nos muestra a un Gide demasiado apasionado por el ateísmo para ser verdaderamente el ateo sereno que pretendía ser en sus escritos; me atengo también a las palabras de G. J. Aubry, que me decía, en 1949, que Gide era cada vez más «inquietante e inquieto». Hay que odiar el pecado y amar al pecador, dice San Agustín. He tratado de juzgar la obra de Gide: es una traición a los verdaderos valores; ante esto, todas sus riquezas de detalle, por importantes que sean, se desparraman en el desorden. Pero lo que inmortalizará a Gide a los ojos de la posteridad será su *Journal*, porque allí se encontrará siempre *el hombre* que fué.

De este hombre, he dado a entender su drama secreto, congénito; he insinuado su profunda inquietud. La única probabilidad que tenía Gide de permanecer en el surco de Dios era el pobre deseo de pureza que le habitaba; incapaz de razonar, sediento de ternura y de simpatía, por solitario y sensible, y también por tímido, deseó con ansia ser comprendido, aprobado. Cuando el niño que fué hasta el fin se cansó definitivamente de luchar, quedó con las manos vacías. Entonces se esforzó por organizar su soledad; quiso «razonar» su «humanismo» humano, demasiado humano. Pero yo, más allá de los aparentes razonamientos de Gide, *oigo su voz, esa voz única, que nadie puede olvidar, porque expresa la inquietud del pecador solitario.* Si el hombre debe juzgar la obra de Gide, el cristiano debe rezar por él. «Quien no haya pecado nunca, que le tire la primera piedra.»

* * *

El 20 de agosto de 1925, escribía Claudel a la señora Gide:

> Me asedia la impresión de que tal vez a usted le gustaría hablar conmigo de un alma que le es querida, cuyo pensamiento me preocupa desde hace veinticinco años, y cuya llave ha puesto Dios en las manos

de usted. Si me equivoco, perdóneme; de lo contrario, tendría mucho gusto en encontrarme con usted donde y cuando usted quiera.

El 27 de agosto, la señora Gide contestaba a Claudel, y es ella la que debe tener aquí la última palabra:

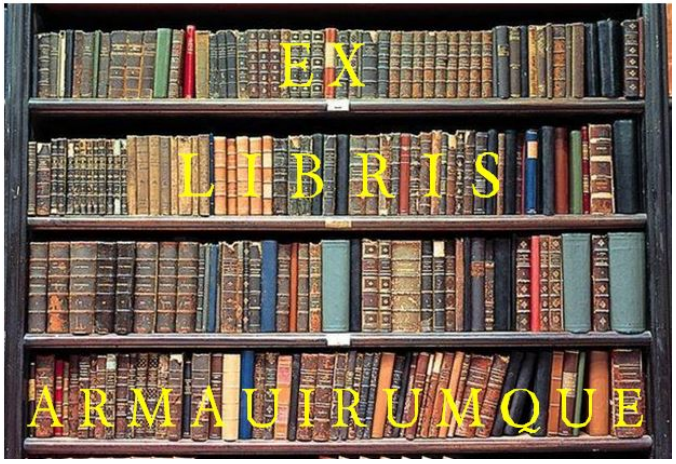
Querido señor Claudel:

Su carta es para mí una prueba de la fiel amistad en Dios que usted dedica a mi marido; esta amistad me ha conmovido siempre hondamente.

He experimentado, efectivamente, una gran angustia ante esa larga y lejana estancia en el Africa negra, que él ha deseado; pero si yo tuviera más fe no me atormentaría así. Todos los que aman a André Gide como merece esta alma nobilísima deben rezar por él. Yo lo hago todos los días —y usted también, ¿no es cierto?—. Esta es, creo yo, para su mayor bien, la mejor manera de encontrarnos.

Madeleine André Gide.

(*Corr. Claudel-Gide*, p. 243-244.)



SEGUNDA PARTE

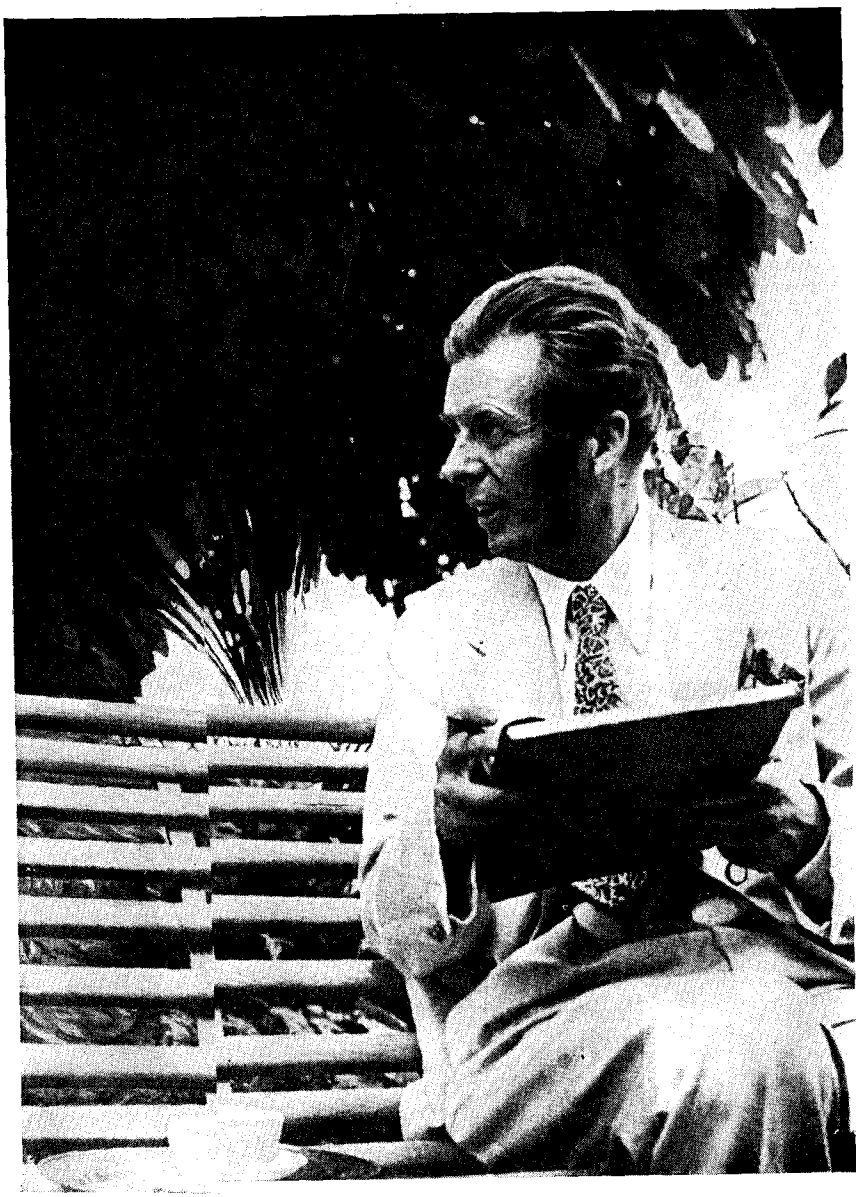
«LOS AERONAUTAS SIN CARGAMENTO»

No puede haber compromiso...

Aldous HUXLEY

Hasta ahora jamás he podido resignarme de verdad al hecho de que los seres humanos distintos de mí no sean completamente preservados de toda posibilidad de desgracia.

Simone WEIL



Aldous Huxley o la religión sin amor

Capítulo I

ALDOUS HUXLEY O LA RELIGION SIN AMOR

André Gide no llegó a leer nunca *Contrepoint,* la novela más célebre de Huxley. Preocupado por cultivar la «singularidad», ávido de pensar contra la corriente, Gide desconfía de este escritor brillante, demasiado «hábil para adoptar el aire del momento». Estima que Huxley «expresa tan bien de antemano lo que piensa uno mismo», que es necesario permanecer en guardia. Según él, Huxley no ha «parido dolorosamente los problemas», sino que, habiéndolos encontrado en su camino, en elegantes discusiones con los herederos linajudos y decadentes de la *intelectualidad* anglosajona, los resuelve a fuerza de paradojas brillantes y cínicas.

Confieso que Huxley me produce con frecuencia la impresión de ser un «tócalotodo». Inteligente, de espíritu chispeante, incisivo y burlón, profundo a veces, nunca llega a hacer olvidar que hay en él algo del *enfant terrible* que goza escandalizando a los niños mimados, conformistas y temerosos. Jouguelet, el mejor y más simpático de sus biógrafos [1], perfila admirablemente sus «si-

[1] Pierre Jouguelet, *Aldous Huxley,* col. *Artistes et écrivains du temps*

luetas» de Huxley: cuando, por ejemplo, el autor de *Temps futurs* nos hace temblar describiéndonos catástrofes inminentes, no nos consideramos en «el infierno», sino «en la feria»; jamás da la impresión de ser un pensador, sino un «baratillero» charlatán, que propone sus «mil y una recetas para evitar la guerra»; el humor con que desenmascara las extravagancias que los hombres quieren hacer pasar por «personalidad» tiene algo de penoso, porque, con la máscara, arranca jirones de carne viva.

Estos defectos son comunes a toda una categoría «de hijos del siglo». La ligereza y la impertinencia, la jactancia bastante ingenua, el abuso de las palabras, el soniquete de los «ismos», llenan los periódicos y las revistas. Por eso es tanto más interesante ver que uno de ellos, después de haber seguido el juego, *mientras* lo juega aún con toda su generación, acaba diciendo que, para salvar al mundo, para darle, en último análisis, un sentido, es preciso elevarse al plan místico, superar lo terrestre y volver a los valores espirituales. De golpe superamos así el plano en que Gide y Camus pretenden mantenerse.

La obra de Huxley se divide en dos vertientes separadas por una línea trazada alrededor del año 1930. La primera vertiente, la «humanista», culmina en la novela *Contrepoint* (1928) y en el ensayo *L'ange et la bête* (1929); la segunda, la «mística», nos lleva desde *La paix des profondeurs* (1936), pasando por *La fin et les moyens* (1937) y *L'éternité retrouvée* (1945), a la cumbre que quiere ser la *Philosophie éternelle* (1946) [2].

A través de una crítica corrosiva del mundo contemporáneo, una repugnancia creciente frente a los «grandes políticos» que, a fuerza de propaganda y de tratados maquiavélicos, prosternan a

---

présent, París (1948), 235 págs. La *Perennial philosophy* no es analizada en este excelente libro, al cual debo mucho.

[2] No repetiré aquí lo que Jouguelet ha expuesto muy bien.

los hombres ante ídolos embrutecedores antes de conducirlos a los mataderos científicos de las guerras mundiales, en sus anticipaciones cada vez más sombrías del porvenir [3], Huxley, convertido en profeta, proclama la necesidad de volver a lo trascendente. Y se dirige, sobre todo, hacia las filosofías orientales [4].

La tentación del hinduismo siempre ha sido grande para ciertos espíritus anglosajones: asqueados del marxismo, llenos de resentimiento contra un catolicismo que identifican con los regímenes totalitarios, en plena reacción contra el conformismo victoriano, insatisfechos del anglicanismo oficial, son muchos los que se vuelven hacia la «mística» oriental [5]. Con Somerset Maugham, Huxley es aquí portavoz de una parte de su generación. Considero ejemplar la «conversión» mística de Huxley, pero afirmo que es necesario no pagarse de palabras vagas. El mundo oriental ejerce una especie de fascinación sobre el hombre de nuestros días. El relativismo religioso, que considera todas las religiones superiores como equivalentes y sólo diferenciadas por el clima de las civilizaciones que las han visto nacer, por el vocabulario y por los ritos, mientras que su fondo es idéntico, se insinúa frecuentemente en la conciencia cristiana.

En este punto, la fe de «nuestros padres» era sólida en virtud de su ignorancia. Actualmente, la mayoría de los hombres conocen la existencia de las religiones brahmánicas y budistas. Para muchos, la diferencia entre Gandhi y Jesucristo se esfuma [6]. Los

---

[3] *Le meilleur des mondes*, 1932, y *Temps futurs*, 1949.

[4] Entre más de quinientos textos citados, las nueve décimas partes han sido tomados de la mística oriental. Basta recorrer el *índice* de *Perennial philosophy*.

[5] A. WHITE, *Le salut par le yoga et par le sacrament*, en *Vie intellectuelle*, octubre 1946.

[6] Pienso en Lanza del Vasto, cuyo mensaje poco claro es comprendido peor aún por los lectores con prisa.

cristianos no se atreven a mirar de frente a lo que constituye la originalidad revelada de su fe; se dejan seducir por las semejanzas, aparentemente asombrosas, entre las diferentes tradiciones místicas que se reparten la humanidad.

Huxley busca un «denominador común más pequeño» de todas las tradiciones religiosas. No quiere conservar como auténtico más que el «residuo» que salga del alambique en que mezcla sus ácidos. En su retorta destila juntamente sistemas políticos, conformismos sociales, planes quinquenales, vicios ocultos de los hombres, escándalos de la historia política y religiosa, religiones del mundo entero. El catolicismo, desde la Inquisición hasta el culto de las reliquias, «ofrece un bonito campo para los estragos del cínico» (Jouguelet, p. 213). Huxley no pierde ocasión de asestar sus zarpazos al catolicismo: su desconfianza congénita de puritano ante el «papismo» alimenta su vena cáustica.

El residuo destilado por su retorta es una «hipótesis explicativa mínima» (*Éternité retrouvée,* p. 276). Amor de los hombres, dulzura, no violencia, olvido del propio «yo», búsqueda de la aniquilación de la «persona» en el «Tú» absoluto, el «Tvam» de los Vedas, el océano sin orillas de lo divino, he aquí las articulaciones de la «filosofía perenne». Todo lo demás, dogmas, ritos, iglesias, es una excrecencia inútil, incluso peligrosa. Si «el hombre sin ataduras» concede que las gentes sencillas tienen necesidad de estas «excrecencias», sabe también que todas las guerras ideológicas provienen del choque de las religiones. Es preciso superar todo esto.

El crítico literario del *Times* (*Times litterary supplement,* 2 de noviembre de 1946) acertó al decir que Huxley es un «alejandrino ecléctico». La época alejandrina se parece mucho a la que el mundo vive actualmente: guerras permanentes, desórdenes internos, cansancio de los antiguos frente a las innumerables religiones que se repartían el imperio romano, sentimiento de «fin

del mundo»; todo esto inspiraba el tedio de la vida, el famoso «*taedium vitae*» descrito ya por Horacio. Lo que los pensadores buscaban en tales épocas era, no una doctrina de verdad objetiva, sino un mensaje de salvación. Se buscaba este mensaje en una especie de eclecticismo que sincretizaba, fundía en una sola religión básica las diversas tradiciones religiosas del Imperio.

Huxley es hermano de Salustio y de otros espíritus honrados pero superficiales. La respuesta que da al problema del silencio de Dios no salva al hombre más que en apariencia, porque lo deja abandonado en esta tierra, ignorando el «misterio del amor».

I. CARACTERES GENERALES DE LA «PERENNIAL PHILOSOPHY»

1. Recusación de las religiones reveladas

¿Cuál es el resultado de la «crecida paralela del cinismo y de la mística» en la obra de Huxley? ¿Qué significa el término «Perennial philosophy», que sirve de etiqueta a su mensaje? Importa no pagarse de palabras. Aun a riesgo de cansar al lector, voy a apretar todo lo posible el nudo del problema. En nuestro siglo, que teme al pensamiento preciso, en medio de esta fascinación «oriental» que paraliza incluso a los cristianos, es necesario llamar a las cosas por su nombre. En ello se juega todo. El hecho de que Camus y Gide nos hayan decepcionado en lo esencial, rehusando volverse hacia los valores espirituales trascendentes, no es motivo para que debamos aceptar cualquier absoluto divino para salvar a este «extraño planeta».

¿Será necesario decir que el término *philosophia perennis* no tiene nada que ver, en el pensamiento de Huxley, con el tomismo? El autor de *Jouvence* se burla de las categorías escolásticas, el Ser, lo Bello, lo Bueno; tiene horror al silogismo, a la

abstracción: ¡el empirismo inglés le ha vacunado para mucho tiempo! El término tampoco se toma en el sentido de Leibniz, creador de la fórmula: Huxley está a mil leguas de pensar que vivimos en «el mejor de los mundos», aunque así se haya traducido con ironía el título *Brave new world.* Huxley cree menos todavía en las «mónadas sin ventanas», en la perfecta armonía del universo, pues ridiculiza la «personalidad» y la única «armonía» que ve en el mundo es la de un *ballet* «seco y rechinante». Basta releer *Contrepoint* para darse cuenta de ello.

Huxley no piensa tampoco en una religión, en el sentido clásico de la palabra. Es cierto, explica, que los mantenedores de la filosofía perenne han afirmado con frecuencia haber recibido revelaciones; han consignado por escrito, en libros sagrados, lo esencial de su mensaje. Pero la palabra en sí misma, los dogmas, nunca son más que medios pasajeros, andamiajes que se desechan al pasar al Absoluto.

En efecto, ¿cómo fundamentar una auténtica vida religiosa, piensa Huxley, sobre tradiciones históricas sometidas a los inevitables errores de este género de testimonios? Todo lo que pretende ser «histórico» en las religiones debe ser rechazado; los «mitos» religiosos no tienen más que un valor simbólico. A imitación de los filósofos alejandrinos, que volatilizaban la «mitología» grecorromana, Huxley muestra que estas «historias», por ejemplo, «la encarnación» de Dios, «no ocurren nunca, pero "son" siempre». El error fundamental de los cristianos sería conceder a la encarnación del Verbo un lugar excepcional, hacer de ella un «acontecimiento» único, que se inserta en el curso de la historia, ya que, según la filosofía perenne, es preciso afirmar que hay incesantemente «encarnaciones», «avatares» de lo divino; por lo demás, estas manifestaciones divinas no tienen más que un valor simbólico, no penetran realmente en el tiempo, porque sólo son medios provisionales, destinados a ayudar al hombre que, libe-

rándose del tiempo, trata de unirse a lo eterno. Como dice humorísticamente el crítico del *Times*, la encarnación según Huxley «prescinde de la formalidad de producirse realmente, *omits the formality of happening*».

No necesito subrayar el parentesco de esta idea con el relativismo modernista. Es más interesante recordar que aquí nos encontramos con una nueva metamorfosis de la vieja herejía gnóstica. Desde el primer momento volvemos la espalda al cristianismo. Según una profunda distinción de Romano Guardini, la tradición judeo-cristiana, y *únicamente ella*, está centrada sobre una «Revelación»; todas las otras son prisioneras del «Mito». Un círculo cerrado y en rotación eterna aprisiona al mundo en el ciclo de los retornos incesantes; prisionero del mito, lo único que puede hacer el hombre es soñar con escapar a la pesadilla del tiempo, «liberándose» de esta cárcel que gira sin tregua, arrastrada por los deseos y los dolores humanos. Como la ardilla que hace girar su jaula tanto más rápidamente cuanto más se agita para tratar de liberarse de ella, el hombre se pierde en el ciclo de la historia. Sólo la «revelación» cristiana rompe el círculo, lo hiende de arriba abajo, lo transforma en una «historia divina», en la que se inserta Dios vivo para conducirle a la salvación.

Huxley es prisionero del «mito». Rechaza toda religión encarnada en el tiempo, tratando de transformar las condiciones políticas y económicas, los fundamentos humanistas de una sociedad o de un país. Las guerras religiosas, las «inquisiciones», son inevitables, piensa Huxley, si se toma en serio la doctrina cristiana de la encarnación de Cristo [7]. El viejo liberal que dormita en él, el

---

[7] Las guerras religiosas y la Inquisición no tienen nada que ver con la revelación cristiana. Provienen de las circunstancias históricas, a las que la Iglesia se ve obligada a acomodarse.

eterno idealista que vive en todo inglés que se respete, y Huxley es incorregible en este sentido, le impide ver en el cristianismo otra cosa que estas deformaciones, que no tienen nada que ver con el auténtico mensaje cristiano.

No necesito añadir que los ritos y los sacramentos cristianos, los santuarios, los lugares de peregrinación, son despiadadamente condenados como nidos de magia, de idolatría, de «politeísmo». Aquí, una vez más, el autor es incapaz de ver más allá de las caricaturas que demasiados cristianos tratan de hacer pasar fraudulentamente por la auténtica verdad de Cristo.

2. Recusación de la filosofía técnica

Si la «filosofía perenne» no es una religión, ¿será una filosofía en el sentido estricto de la palabra? Se sospecha ya que la respuesta es igualmente negativa en este punto. Huxley pulveriza con el mismo brío, con la misma ironía glacial, los sistemas filosóficos que se reparten el campo del pensamiento. Los «especulativos» son siempre ridiculizados en las novelas de Huxley; ya sea que una represión los mine interiormente, o que su dulce idealismo encubra un miedo de vivir bastante cómico, los «pensadores» aparecen siempre al margen de la verdadera vida.

Basta recorrer el *índice* con que termina la *Perennial philosophy*, para ver que Santo Tomás sólo es citado cinco veces, y en textos no filosóficos; Aristóteles aparece tres veces; Plotino, una; Hegel, Kant, Bergson, para citar a tres gigantes de la filosofía moderna, no son mencionados.

Es preciso seguir adelante: Huxley rechaza a los filósofos porque, según él, tender hasta el máximum su capacidad de razonamiento no es el camino que llevará al hombre a unirse con el «Tú absoluto» que está en el centro de la *Perennial philosophy*. Esta es, en efecto, una *mística natural*, una *mística filosófica*, si

se prefiere, pero no una religión ni una filosofía dialéctica [8]: la unión mística debe obtenerse sin ayuda de ninguna «gracia», revelación, dogma o sacramento. No se presenta al término de un sólido razonamiento filosófico. Sin embargo, no está por encima de las fuerzas normales de un hombre que siga pacientemente los caminos de la liberación y de la iluminación.

De las quinientas citas que componen la trama de la obra, la parte del león se la llevan los pensadores de la India. La intuición central de la espiritualidad hindú es, como se sabe, la de la indiferenciación fundamental, de la «no dualidad» *(advaïta)*; la multiplicidad de las personas humanas no es más que una ilusión, una especie de arco iris abigarrado, cuya diversidad de colores no es más que la refracción de un sol único [9]. Buena parte de la filosofía hindú se reduce a diversas tentativas de conciliación entre la indiferenciación fundamental y la aparente diversidad del mundo.

Estamos en presencia de una mística que yo llamaría «unitaria» cuando se la opone a la doctrina cristiana de la Trinidad, y «*monista*» cuando se la compara con las tradiciones religiosas que distinguen al Dios creador del universo creado. Si la personalidad del hombre es ilusoria, la salvación está en dejarla perderse en el «sentimiento oceánico», en el seno del mar sin riberas del Absoluto; de este modo, la gota de agua se confunde con la inmensidad de las aguas [10].

Esta doctrina se obtiene reduciendo todas las tradiciones espi-

---

[8] Veremos más adelante (I, núm. 4) que su método de búsqueda no tiene nada que ver con la espiritualidad mística ni con la estricta crítica filosófica. Su fundamento es el empirismo.

[9] O. LACOMBE, *L'absolu selon le Vedanta*, 1937, XII-409 págs., explica que, si hubieran de utilizarse las categorías aristotélicas, la causa material sería la más importante para el pensamiento hindú, mientras que para el pensamiento occidental sería la causa formal.

[10] Tal es la imagen que Huxley se forma de la mística hindú. Es bas-

ritualistas al más pequeño denominador común. Importa decir que ninguna tradición religiosa, *ni siquiera la de la India,* la propone como tal. Huxley no ha estudiado jamás, por ellos mismos, el budismo, el brahmanismo, el jainismo, o cualquier otro sistema religioso. Procede como el hombre de ciencia que elimina los factores variantes para no conservar más que el invariante. El procedimiento, nunca se dirá bastante alto, es *artificial:* la imagen de la retorta o del alambique, utilizada por Jouguelet, no ha sido elegida por el placer de hacer una comparación sugestiva. La *Perennial philosophy* no existe, como tal, más que en la cabeza de Huxley.

Ahora se comprende por qué esta mística es «natural», cerebral: basta que el hombre sea un día «iluminado» (por la gracia de Huxley), que *descubra* que su «yo» es pura apariencia, que su «personalidad» es odiosa y mezquina, que las religiones y las filosofías están sujetas al mismo relativismo de la «personalidad», para que se realice automáticamente la identificación del «fondo» del ser con el «fundamento trascendente». No se trata, pues, de pecado y de salvación, ni de redención, en cualquier sentido. Si Huxley emplea la vieja palabra «salvación» (*salvation*), la explica en el sentido de una «liberación» del tiempo, de una «iluminación» (*enlightment*), de una «liberación» de la cadena de las reencarnaciones. Vuelve la espalda a una doctrina de salvación admitiendo una «presencia trascendente» en la cual deberíamos creer y esperar. El antípoda de la *Perennial philosophy* sería el «neo-socratismo» de Gabriel Marcel [11].

* * *

tante simplista: la mística de Ramanuja, por ejemplo, parece suponer una especie de diálogo entre el alma y Dios.

[11] G. MARCEL, *Le mystère de l'être,* I, *Réflexion et mystère,* col. *Philosophie de l'esprit,* París (1915), p. 5.

El primer párrafo del libro afirma las tendencias descritas [12]:

> *Philosofia perennis...*, la frase fué creada por Leibniz; pero la cosa —la metafísica, que admite una Realidad divina sustancial al mundo de las cosas, de los seres vivos y de los espíritus; la psicología, que descubre en las almas cierta semejanza o incluso identidad con la divina Realidad; la moral, que pone el fin último del hombre en el conocimiento del Fundamento inmanente y trascendente de todo ser—, la cosa es antiquísima y universal (PP, p. 1) [13].

El eclecticismo de Huxley, su sincretismo ingenuo y presuntuoso, se manifiesta aquí con toda la claridad deseable. Decir que el alma es, en su fundamento, «semejante o incluso idéntica» al Absoluto, es nivelar en una simple frase dos mundos de pensamiento separados por un abismo: según se admita una *semejanza* o una *identidad* entre el alma y el Absoluto, se está en una o en otra de las dos vertientes separadas por una cumbre esencial en la geografía del espíritu. Huxley parece decir, en la frase más importante de su libro, que estas dos concepciones del alma son equivalentes, que su divergencia puede pasarse por alto en lo que se refiere a una intuición más fundamental (por lo demás, uno se pregunta cuál es esta intuición). El método de «reducción» a la «hipótesis explicativa mínima» se parece tremendamente a la desconcertante «*comprehensiveness*» anglosajona. En varios pasa-

---

[12] Sigo el texto inglés (cito la *Perennial philosophy* por PP) publicado por Chatto and Windus, Londres, 1946, VIII-358 págs., a fin de evitar todo error de traducción.

[13] He aquí el texto riginal: Philosophia perennis—the phrase was coined by Leibniz; but the thing— the metaphysic that recognizes a divine Reality substantial to the world of things and lives and minds; the psicology that finds in the soul something similar to, or even identical with, divine Reality; the ethic that places man's final end in the knowledge of the immanent and transcendent Ground of all being—te thing is immemorial and universal.

jes aparece la misma «equivalencia»; en otros, Huxley adopta la hipótesis de la identidad del alma con el Absoluto: a pesar de su eclecticismo, se ve obligado a elegir.

Lo mismo puede comprobarse con relación al Absoluto: Huxley lo llama «Fundamento, divina Realidad». Difícilmente podrían imaginarse palabras más vagas; el último de los beocios en materia de religión hindú conoce, por ejemplo, la notable diferencia que separa el *Atman* brahmánico del *Nirvana* de los budistas [14]. ¿Qué decir, entonces, del abismo que separa el «*ground*» huxleyano de la Persona del Dios creador? Un cristiano puede hablar de «realidad divina», de «Fundamento absoluto», pero, si no explica estos vocablos, permanece *al lado de acá* de la revelación bíblica.

3. Filosofía perenne y Biblia

Se empieza ya, creo yo, a ver el carácter artificial de la mística huxleyana. La «pureza» aparente de su doctrina se parece demasiado a la quintaesencia químicamente pura que se obtiene en los laboratorios. Algunas observaciones esenciales sobre el tratamiento a que Huxley somete la Biblia van a destacar más todavía este hecho.

A pesar de su predilección por el oriente hindú, Huxley no podía decentemente pasar por alto la tradición cristiana. Es precisamente su manera de utilizarla lo que es característico. Huxley distingue los *Shrutis*, o textos inspirados, y los *Smritis*, o comentarios de los *Shrutis* por los místicos autorizados. Huxley anuncia que citará los *Shrutis* y los *Smritis* de todos los tiempos y de todos los países. La lectura del libro convence rápidamente de que es

---

[14] Huxley no concede atención a estas «frioleras». Sobre el Nirvana, es preciso remitir a las obras de Lavallée-Poussin, especialmente *La morale bouddhique*, París, 1927, XVI-256 págs.

fiel a su promesa en cuanto a los *Shrutis, excepto en cuanto a los de la tradición cristiana,* es decir, la Biblia.

Huxley da una explicación de esto en su prefacio: pretende que la Biblia ha perdido toda fuerza de persuasión para espíritus occidentales porque, demasiado familiarizados con sus textos, experimentan hacia ella una especie de «insensibilidad reverencial» (PP, p. 4). Citará, pues, preferentemente los textos de los *Smritis* cristianos, es decir, los de los místicos, porque estos últimos pueden ser considerados como «una forma inspirada y auténtica de *Shrutis*»; y añade que «su autoridad es mucho mayor que la de los escritos incluídos en el canon de la Biblia» [15].

La «insensibilidad reverencial» es una divertida manera de nombrar la indiferencia demasiado frecuente de los cristianos ante la Biblia. Pero una palabra ingeniosa no puede servirnos de prueba. La pretendida familiaridad excesiva de los occidentales con la Biblia es un mito; la «insensibilidad reverencial» no existe más que para los textos gastados que los predicadores se pasan unos a otros de época en época, como esas monedas que uno no se toma nunca el trabajo de mirar atentamente, de suerte que no pocas falsas circulan entre las auténticas. En cambio, el mundo bíblico, en la inmensidad de sus perspectivas, es *totalmente ignorado* por los cristianos; es precisamente en este terreno donde el cristianismo comienza a revivir, porque es aquí donde los teólogos buscan actualmente un «resurgimiento» de la fe.

Si hay una verdad que se manifiesta cada vez más claramente a estos teólogos bíblicos, es la originalidad radical de la revelación cristiana [16]; esta revelación se sitúa en los antípodas del pensa-

---

[15] Consequently it may be regarded as being itself a form of inspired and selfvalidating Shruti—and this in a much higher degree that many of the writings now included in the Biblical canon (p. 4).

[16] Hace unos cincuenta años se helenizaba a placer el mensaje del

miento de Huxley. Esta es la verdadera razón de la exclusión de que hace objeto a la Biblia, como también de su preferencia por los «místicos» cristianos. La elección que hace revela, por lo demás, exclusiones sistemáticas y preferencias inquietantes. Eckart, por ejemplo, es citado con predilección: nadie ignora que este místico es, con razón, sospechoso a los ojos de los críticos cristianos. En cuanto a San Juan de la Cruz, todos sabemos que es posible sacar de su obra citas materialmente semejantes a ciertos textos hindúes [17].

Por lo demás, es preciso hacer inmediatamente una observación general: es fácil aislar en la obra de los místicos cristianos numerosos pasajes que dan un sonido aparentemente idéntico al de los místicos monistas [18]. Para oír su verdadera resonancia, es necesario citarlos en su contexto; para juzgar del verdadero aspecto de la espiritualidad del cristiano, es preciso interrogar a toda la tradición mística cristiana, sin hacer una selección *a priori*. Pues bien, Huxley prescinde de los místicos cristianos claramente cristocéntricos, como Teresa de Avila; pasa en silencio la mística nacida de la contemplación de los misterios litúrgicos, tal como la descubrimos en los escritos de numerosos Padres de la Igle-

---

Nuevo Testamento; actualmente se lo judaíza cada vez más. La reacción es, sin duda, demasiado violenta. Pero estas variaciones de la crítica manifiestan la originalidad de la Revelación bíblica.

[17] Pienso aquí en la obra, por lo demás magistral, de J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París, XXIX-336 págs.

[18] Las expresiones de ciertos místicos cristianos producen a veces la impresión de que su espiritualidad está «desencarnada», en el sentido de que no parece dejar lugar para la encarnación de Cristo. La tendencia neoplatonizante del seudo-Dionisio ha contribuído a orientar por este camino el vocabulario místico.

sia [19]; omite los textos que hablan de Cristo; no cita de San Bernardo más que los pasajes sobre el Absoluto presente en el alma [20]; en una palabra, se limita a los pasajes filosóficos que permanecen del *lado de acá* de la fe cristiana integral: esto es resolver el problema antes de plantearlo seriamente; es afirmar, antes de examinarlo, que todo lo demás es paja.

Hay en la primitiva tradición cristiana dos concepciones de la perfección: la primera apunta a la contemplación, a la visión de Dios; la otra persigue una santidad más realista, más moral, más conforme con la realidad terrena, menos preocupada por la «visión de Dios» que por la caridad y el don de sí; esta última es la de los *Apophthegmata Patrum*, o recopilación de sentencias de los monjes del desierto [21]. Estas dos escuelas, que he dibujado muy esquemáticamente, reconocen ambas la primacía de una santidad sacral en que el alma contemplativa profundiza en los misterios de los sacramentos. Esta mística litúrgica se nutre en la meditación de las armonías tipológicas que vinculan los dos Testamentos, a través de la obra de Cristo; el Bautismo, por ejemplo, aparece en ella como una nueva creación operada en Jesucristo, nuevo Adán; el mismo Espíritu divino que volaba sobre

---

[19] J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse*, col. *Théologie*, núm. 2, París, 1944, 339 págs., muestra bien el lugar que esta mística «litúrgica» ocupa en el pensamiento del gran capadociano.

[20] Los estudios de E. GILSON sobre San Bernardo muestran la gran importancia que tiene en su doctrina mística el culto de la humanidad de Jesús. El interés de su pensamiento reside en la manera en que armoniza esta devoción con la mística del absoluto. Lo mismo habría que decir de los místicos cistercienses de los siglos XIII-XIV, así como de la corriente mística de la devoción al Sagrado Corazón desde el siglo XIV. Léase *Le coeur, Études carmélitaines*, 1951, París, especialmente los estudios del P. DEBONGNIE.

[21] Léase R. DRAGUET, *Les Pères du désert*, París, 1949, LX-336 págs.

las aguas al principio de la historia del mundo, santifica las aguas bautismales, recrea el Paraíso sobrenatural, primero en la fe, después en la gloria. Esta mística sacral, alimentada por la Biblia, encarnada en las ceremonias de la iniciación cristiana, constituye la corriente fundamental de la espiritualidad cristiana; es la «catequesis» común admitida por todos los místicos [22], es el medio sacramental donde se alimenta su búsqueda de Dios.

Era preciso recordar estas nociones elementales para medir la desenvoltura con que Huxley escamotea el problema. Yo no digo que estas cuestiones sean sencillas. Pero ésta es una razón de más para considerarlas con todos los matices necesarios. Si no, vale más callarse.

4. Filosofía perenne y empirismo

En realidad, la *Perennial philosophy* no es ni una religión, ni una filosofía, ni un reflejo de la tradición bíblica, porque no es más que el producto del más crudo empirismo.

El espíritu inglés es una curiosa mezcla de candoroso idealismo y de cínico empirismo. Huxley no escapa al espíritu de su nación. También él, aunque le pese, tiene que reconocer su deuda para con la «Madre Inglaterra». Huxley se vuelve hacia la mística porque todo lo demás ha fracasado; la búsqueda del Absoluto es una experiencia más, la única que puede tener éxito; su éxito mismo prueba su legitimidad. Algunos ejemplos van a adentrarnos más en el empirismo de nuestro autor.

He citado ya las palabras de Jouguelet señalando en Huxley un aumento paralelo del cinismo y de la mística. *Contrepoint* nos [illegible] de manifiesto, en una especie de «ballet» inmóvil y [illegible] la nada de lo que los hombres llaman personalidad,

[illegible]ÉLOU, *Bible et Liturgie*, col. *Lex orandi*, núm. 11, París (1950),

la carencia de significado (*nonsense*), la cacofonía del mundo. Frente a estos choques, frente a estos «borbotones», en que aflora el absurdo, ¿qué es lo que queda? Nada sino la armonía oculta que hace eco, en «contrapunto» (*counterpoint*), a los puntos (*points*) dolorosos de la existencia de las personalidades conscientes [23].

Este «contrapunto» es representado, en el libro, por el lento movimiento del cuarteto decimoquinto de Beethoven, cuyas armonías sacras, escritas en modo lidio, resuenan en los oídos de Spandrell en el momento en que espera la muerte:

> Lentamente, lentamente, la melodía se fué desenvolviendo. Las arcaicas melodías lidias se suspendieron en el aire. Era una música sin pasión, transparente, pura y cristalina, como un mar tropical, como un lago alpino. Agua sobre agua, calma resbalando sobre calma, un acorde de horizontes unidos y de espacios sin ondulaciones, un contrapunto de serenidad. Y todo era allí claro y brillante; nada de bruma ni de crepúsculos vagos. Era la calma de la contemplación tranquila y arrobada, no la de la languidez ni la del sueño. Era la serenidad del convaleciente que despierta de su fiebre y se siente renacer en un mundo de belleza. Pero la fiebre era «esa fiebre que se llama la vida», y el renacer no era de este mundo; esta belleza era extraterrestre. La serenidad convaleciente era la paz de Dios. La combinación de las tramas de melodías lidias era el cielo; treinta compases lentos habían construído el cielo (*Contrapunto*, II, p. 299).

Estas líneas, que hacen pensar (y esto es lo que me molesta) en las páginas de Proust sobre la Sonata y el Septeto de Vinteuil, señalan claramente la rendija por donde se introduce la mística en el universo huxleyano. Gide hablaría aquí de «paz mística» que se introduce por la fisura de lo patético. Y no andaría del todo

---

[23] El título inglés es *Point, Counterpoint*: los «*points*» son las partes salientes, las que se ven, las que hacen sufrir; el «*counterpoint*» es lo que se deja entrever *por contraste* con las partes en relieve. El aspecto «místico» del libro se manifiesta así mucho mejor. En general, es preciso referirse siempre al título original de las obras de Huxley para captar su significado.

errado, porque es evidente que el mundo celeste se manifiesta aquí como el *envés* de un mundo terrestre en descomposición. El universo entrevisto por Spandrell en el umbral de la muerte es del orden de lo inefable; pero, si se salva, es abandonando, dejando en tierra la cacofonía de aquí abajo. Es la crítica corrosiva de los «puntos» dolorosos de una sociedad demente, es la cínica denuncia de la absurdez, que pone de manifiesto, por contraste, la armonía celeste. El texto es bello, pero aquí, lo mismo que en Proust, no salimos del empirismo.

Huxley tiene una cualidad que, evidentemente, Gide no poseía: jamás duda en comprometerse afirmando sus ideas. Su obra confiesa respeto ante el pragmatismo; *Perennial philosophy* no constituye excepción: así como es preciso experimentar siempre sobre la realidad una verdad abstracta, para ver su valor o su carencia de valor [24], así también es necesario practicar la vida mística para descubrir su realidad. Si es verdad que fué preciso un astrolabio para observar mejor los astros y descubrir constelaciones ignoradas, también se necesita «un astrolabio para descubrir el mundo divino»; este astrolabio, dice citando a Jaal-uddin-Rumi, el poeta sufí, es «el amor de Dios». La cumbre de la mística, escribe todavía en *Jouvence,* es un «rascacielos sin ascensor; y hay un número espantoso de escalones»; pero basta subirlos para respirar el aire de las cimas.

Esto es a la vez convincente, sencillo y decepcionante; es falsamente claro; en todo caso, muy empírico, muy inglés. Se tiene la impresión de que nos propone, después de las mil recetas que han fracasado, la mil una, la que tendrá éxito. Se piensa en el baratillero. Aunque no se quiera, viene a nuestro pensamiento

[24] Este principio es puro empirismo. El alejandrinismo de Huxley se manifiesta aquí una vez más: no busca la verdad, sino la *salvación,* y ésta concibe en términos de eficiencia, de experiencia pragmática.

la propaganda americana [25]. Huxley, como un adolescente que corta audazmente por lo sano, no vacila en comprometerse con el empirismo. Y cada vez se lanzará más a fondo, como veremos.

No insistiré sobre las mesas giratorias de la tía Barnack en *L'éternité retrouvée:* esta mezcla de mística y de metapsíquica es demasiado típicamente anglosajona para que podamos reprochársela seriamente a Huxley [26]. Pero hay algo más grave: cada vez que, en *Perennial philosophy,* el autor aborda uno de los problemas esenciales de la filosofía, como la creación, la relación de una conciencia infinita con el mundo finito, toma sus ejemplos de las experiencias metapsíquicas.

Yo no niego la realidad de este mundo, pero pienso, con Gabriel Marcel [27], que representa la tentación más sutil con que puede tropezar un alma que busca a Dios: el deseo de «tocar» lo inconocible, que anima a los que se entregan a semejantes experiencias, es el reverso de la sencillez de alma frente a Dios que los místicos auténticos (incluso los no cristianos) han proclamado siempre como la primera condición de la oración. Si estas

---

[25] Una de las tentaciones modernas en materia religiosa es convertir la religión en una *técnica* superior. Ciertamente, es preciso vivir la fe cristriana para ver su verdadero sentido; pero éste está en el orden de la verdad, no de una eficiencia empíricamente controlable.

[26] El uso que Huxley hace de ella en *L'éternité retrouvée* es bastante afortunado: permite vislumbrar el estado de un alma condenada, después de la muerte.

[27] Esta es una idea que me expuso Gabriel Marcel en una conversación que tuve con él en 1949. Según esta filosofía, la metapsíquica, al asegurar una especie de «presencia objetiva de segundo grado», tiene un valor de parénesis, de consolación, para aquellos que no pueden elevarse hasta la fe oscura (todos nos encontramos en esta situación actualmente), pero las alternativas de exaltación y de abatimiento que estas experiencias producen muestran bien que están situadas en un plano inferior al del «misterio», el único auténtico.

experiencias pueden a veces ser un consuelo con valor «parenético» para aquellos a quienes no satisface «el psitacismo en serie de los consuelos sacerdotales», son, sin embargo, un sutil obstáculo en el umbral del mundo del misterio, en el camino de la fe auténtica. El apetito de ver, de tocar lo sobrenatural en lo maravilloso, es una tentación tan grave del espíritu contemporáneo, que urge denunciar el peligro que nos amenaza; el cristiano que no vea que el atractivo de una religión sensacional le cerraría el camino de la esperanza teologal, no entrará jamás en el misterio de Cristo. Al tomar sus ejemplos de este «intermundo» constituído por la metapsíquica, Huxley fomenta la tentación que nos amenaza sin cesar con reducir la religión a una *experiencia* provechosa, aunque sea del más alto tipo posible [28]. Ciertamente, Huxley pretende no utilizar la metapsíquica más que a título de ejemplo, pero aquí es precisamente donde se revela el empirismo de su método: estamos a mil leguas de un sólido razonamiento filosófico, de una investigación histórica profunda; en una palabra, en lugar de introducirnos en el mundo de la «Verdad», nos deja encerrados en el del «valor», con todos los equívocos que rodean a este término desacreditado [29].

---

[28] Véase B. MARSHALL, *Le miracle de Dom Malachie*, París, 1948, 218 págs., y además H. MISROCK, *Miracle sur l'Amérique*, col. *Marabout*, Verviers, 197 págs. Estos dos libros muestran cómo los milagros sensacionales no convierten a nadie. Para esto es siempre necesaria una disposición moral.

[29] G. MARCEL, en sus últimas obras (sobre todo en *Le mystère de l'être*, ya citada), se ve cada vez más acuciado por esta ansia de una «verdad» comunicable (sin que por esto se convierta en abstracta); desconfía del término «valor», y rechaza radicalmente el epíteto «existencialista», que se insiste en aplicar a su pensamiento. Esta evolución de Gabriel Marcel muestra hasta qué punto se engañaría quien pretendiera condenarle en nombre de la encíclica *Humani generis:* Marcel no rechaza el valor del razonamien-

Así, para mostrar la verosimilitud de la fe en la existencia de un principio absoluto que sostiene «el todo», Huxley toma como ejemplo las famosas reacciones PK: estas reacciones son ciertas; la ciencia más exigente las admite; sugieren un tipo de acción del espíritu sobre la materia, sin la intervención de instrumentos físicos identificables; esto le basta a Huxley para afirmar la posibilidad de un «todo» conservado en el ser por una «conciencia» absoluta (PP, p. 36-37).

Yo no digo que estas reacciones PK no sugieran un modo de actuar que los técnicos materialistas modernos se inclinan excesivamente a pasar por alto. ¿Pero quién osará decir que estas reacciones, por el hecho de no apoyarse en instrumentos «técnicos», no dependen de energías de orden material? Además, y esto es lo esencial, la relación entre el Dios creador de la filosofía y el mundo creado no es de este tipo, porque las reacciones PK son puramente naturales (del orden de la causa segunda, dicen los filósofos), mientras que el vínculo entre Dios y el mundo es de orden metafísico; es del orden de la «relación trascendente», totalmente «metaempírico». La tentación de hacer de Dios «la primera» de las causas segundas, de convertir al «primer motor» en una especie de último «debó», de primera rueda en la maquinaria cósmica (esto me recuerda el primer huevo y la primera gallina), es demasiado grave y cedemos a ella con demasiada frecuencia para no denunciar aquí con toda energía el sofisma de Huxley.

Con este diablo de Huxley nunca acaba uno de asombrarse. Sospecho incluso que no se ha despojado por completo de la impertinencia del adolescente para romper conformismos, complaciéndose en «épater le bourgeois» que dormita en cada uno de

---

to metafísico (Cfr. *Revue Nouvelle*, junio, 1951, *Existentialisme et pensée chrétienne*).

nosotros. ¿Cómo calificar, si no, su incalificable ligereza cuando nos presenta el ejemplo que va a leerse?

Para sugerir la relación entre el tiempo y la eternidad, el autor de la *Perennial Philosophy* recurre a las percepciones extrasensoriales. Aquí, una vez más, utilizar este tipo de fenómeno para explicar la «coexistencia», en el seno de una conciencia eterna, de un mundo temporal, es aventurar peligrosas simplificaciones. Quiero admitir que las percepciones extrasensoriales pueden despertar el espíritu materialista de ciertos ciencistas y ayudarles a vislumbrar cómo una conciencia divina puede conocerlo todo de antemano; pero, cuando Huxley saca de estos fenómenos de «premonición» la conclusión de que, asimismo, en Dios, todo es percibido de antemano y que, en cierto sentido, «nada sucede», va más allá de sus premisas y nos orienta en un sentido completamente erróneo: la omnisciencia de Dios no significa, en absoluto, que «no suceda nada»; se concilia perfectamente con la entera libertad de las causas segundas (PP, p. 214 ss.) [30].

Pero hay algo más divertido y más imperdonable. Huxley pretende explicar los ritos de las religiones positivas, los sacramentos de la religión católica, la importancia privilegiada, a los ojos de los creyentes, de ciertos lugares de peregrinación, de ciertos santuarios; para ello recurre a los «ectoplasmas». Escribe sin pestañear que el hombre en oración se convierte en una especie de *medium* del que emanan energías psíquicas; éstas, llamadas «ectoplasmas», se «depositan» en ciertos lugares de culto adonde, desde hace siglos, han acudido innumerables peregrinos; allí quedan permanentemente y, a su vez, actúan sobre el peregrino que se recoge en el santuario. En cuanto a los sacramentos, la cosa

---

[30] Hay otro ejemplo de un «racionalista ciencista» que pretende explorar las fronteras de lo invisible; es Jules ROMAINS, en *Violations de frontières*, París, 1950. Este libro es agradable, pero vacío.

no es más complicada; el rito se «carga», en virtud de la fe de los fieles, de una especie de energía que se manifiesta en proporción al número de fieles y a la intensidad de sus oraciones; en correspondencia, esta energía revierte sobre el creyente y le «santifica».

Esta mezcla incongruente de animismo a lo Frazer y de metapsíquica con salsa americana transforma los sacramentos y los lugares de culto en una especie de magia blanca. Más aún, este juego de mutuas reacciones ¡se puede esperar que un día podrá ser medido con aparatos especiales! Sin poder evitarlo, se piensa en la ley de Carnot: «Nada se pierde, nada se crea.» O más bien uno se imagina estar leyendo un *Reader's digest* para provincias.

No quiero hacer chistes fáciles; se trata de cosas graves. Me gustaría saber cómo explican los «ectoplasmas» cualquier aspecto del milagro descrito por Carrel en *Le voyage de Lourdes* [31]. Que la religión de bastantes creyentes no se eleve de ordinario por encima de una magia más o menos piadosa, no es razón bastante para burlarse de ella con cinismo: cuando se conoce la desgracia de ciertos hombres no se puede ejecutar sobre su ingenua devoción un trabajo de reducción sacrílega [32]. De todos modos, la verdadera vida

---

[31] El libro cuenta cómo una joven que padecía peritonitis tuberculosa, enfermedad evidentemente orgánica, fué curada ante Carrel, quien por entonces era incrédulo. Por lo demás, el famoso escritor no se convirtió a consecuencia de este milagro.

[32] Es preciso aplicar aquí el principio de MARCEL: la gracia se adapta a nuestra debilidad; en todo comportamiento religioso hay siempre un poco de magia; querer depurar todo esto es arriesgarse a cometer el pecado contra el espíritu. Si la Iglesia lucha contra las supersticiones caracterizadas, lo hace siempre con prudencia, por temor a arrancar el trigo junto con la cizaña. Marcel me decía a este respecto que le parecía inhumana la doctrina de Simone Weil, por ser extraña a este principio de la misericordia. Esto era en 1949...

religiosa comienza más allá de la «mendicidad piadosa». Huxley hubiera hecho bien en recordar las páginas de Bergson sobre la religión «abierta» [33]; pero a Bergson no se le cita en la *Perennial philosophy:* comenzamos a adivinar por qué. Basta pensar en el sacrificio de Abraham, en el de tantas madres o esposas que, habiendo perdido un ser que les era más querido que la vida, han aceptado su dolor y han seguido creyendo en Dios: que nos diga Huxley dónde se encuentra en todo esto la magia blanca y los «ectoplasmas».

En realidad, el sofisma que vicia toda su construcción, el empirismo, no es más que una metamorfosis del racionalismo. La experiencia mística que Huxley nos propone no se eleva por encima de una *técnica* superior, cuyas ventajas para el hombre se muestran en la práctica. No hay el menor rastro de una verdadera donación de sí, de un desinteresado olvido de sí mismo.

Acabo de decir una cosa grave. Pero he pesado largamente las palabras. Nos encontramos aquí frente a una línea divisoria de las aguas, absolutamente esencial, entre las tradiciones religiosas que se disputan el mundo y la tradición judeocristiana. Una característica de la fe en Jesucristo es que huye, como de la peste, de las «*consolaciones* metapsíquicas», porque ve en ellas la tentación más grave para la vida religiosa, la de convertir la religión en una técnica perfeccionada, la más perfecta quizá, de la promoción de sí mismo. El hombre está siempre en peligro de buscar certezas empíricas en un dominio en que la fe, el abandono confiado al Dios del amor, es la única religión verdadera. Por otra parte, las religio-

:rrada» se basa en el temor a la muerte; se crean mi-
nediante la «función fabulatriz»; la religión «abierta»,
)etu vital, que se crea al avanzar, produce los héroes
: lo dan todo, incluso su persona, y resplandecen de
te, esta descripción es admirablemente exacta.

nes ajenas a la tradición judeocristiana, especialmente esa especie de «suprarreligión» que es la Teosofía (con sus variantes *sufistas, christian science,* etc.), están demasiado mezcladas con manifestaciones tangibles de factores metaconscientes; su atmósfera es turbia y equívoca. Si el budismo y el brahmanismo, en la medida en que poseen auténticos valores religiosos, permanecen indemnes de semejantes experiencias empíricas, el riesgo de ceder a ellas sigue siendo grande entre sus fieles, porque, a pesar de todo, sólo muy parcialmente trascienden el orden del «mito» [34].

Ahora se comprende por qué la mezcla huxleyana de una filosofía del absoluto abisal y de fantasías empíricas explica que haga reflexionar siempre, pero que, en fin de cuentas, cause una decepción tan completa. Su mística hace pensar en «conversaciones de salón». Adula demasiado bien al mayor defecto del hombre moderno. «El animal moderno —decía Saurat— practica el culto de la sensación»; «le gusta no admitir nada que no haya sido experimentado con seguridad», añade Marcel Arland. No estamos lejos de la burrada proferida por Hugo en aquella célebre frase: «Los tontos verán a Dios» (Jouguelet, p. 40-41). He mostrado ya los estragos causados en el alma de Gide por la sensibilidad tiránica, así como la radical limitación que encierra el sensualismo racionalista de Camus. Huxley, contra lo que parece, es hermano de aquellos que todo lo miden por el rasero de la eficacia controlable. *El*

---

[34] Muchos cristianos se sienten turbados ante las manifestaciones «sensibles» de la piedad teosófica; si comprendieran la tentación que representan, la de quedarse en una «técnica» religiosa que hace palpar lo «metaconsciente», comprenderían mejor el verdadero aspecto de la fe, acto de confianza en Dios. La teosofía es religión cerrada. Acerca de las relaciones entre las místicas orientales y el cristianismo, léase R. OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident,* traducido del alemán por J. GOULLARD, París, 1951, 268 págs., donde se verá que incluso la mística de Shankara no es tan «panteísta» como se ha dicho.

empirismo místico es sólo un plano más elevado del positivismo. Léase una y otra vez la *Perennial philosophy:* no se encontrará allí una sola página que dé un sonido auténticamente religioso o que permita entrever el *mysterium fascinosum et tremendum* que caracteriza esencialmente al reino de lo sagrado, ni una página que vibre con ese acento inefable de la humildad y de la esperanza cristiana.

No es esta «magia blanca» la que puede fortalecer a los hombres turbados por el misterio del silencio de Dios. En términos filosóficos popularizados por Marcel diríamos que Huxley no sale del orden del problema. No entra una sola vez en la región del «misterio». El análisis de algunos puntos cruciales de su pensamiento va a demostrarlo.

II. LA IDENTIDAD DEL «YO» Y DEL ABSOLUTO

«Tú eres idéntico a esto», que traduce la fórmula sánscrita *tat twam asi:* tal es la fórmula que sirve de punto de partida a la filosofía perenne. El «Esto» con que se identifica el «tú» es el Absoluto, el Fundamento eterno, el *Atman* del hinduísmo (sazonado con salsa huxleyana).

Huxley rechaza, pues, desde el principio, la realidad de la personalidad humana. La discusión de esta tesis va a soltar uno de los nudos de su pensamiento religioso y orientarnos hacia la solución auténtica.

Huxley estima (PP, p. 45) que es lamentable haber traducido al inglés el latín *persona* por «*personnality*», en lugar de utilizar la palabra de origen teutónico «*selfness*»; este último término equivale aproximadamente al «repliegue» del yo sobre su diferencia, su oposición al mundo; *selfness* expresa claramente el elemento «egotista» vinculado con frecuencia al término francés «le Moi» o al español «el Yo»; el matiz peyorativo aparecería aquí claramente.

En cambio, el término «*personnality*» se ha revestido, en la civilización occidental, de un *aura* respetable e incluso sagrada: «constantemente se nos asegura —dice Huxley— que la personalidad es la más alta forma de realidad a que podemos llegar».

La decepción de Huxley frente a este término procede en parte del abuso que hizo de él la época victoriana: la «respetabilidad», la cortesía del *gentleman*, confundida con la personalidad, el culto, tan inglés, de las originalidades pintorescas o extrañas [35], le ha irritado siempre. Su obra es una carga cínica contra la personalidad identificada con estas deformaciones. Huxley confiesa, al fin de *Ends and means*, que su generación, la de la posguerra de 1914-1918 (Huxley nació en 1894), ha declarado guerra sin cuartel al conformismo victoriano. Sus protagonistas se complacen en desinflar los fantoches que se pretendía hacerles admirar [36].

En esta empresa de demolición ha intervenido todavía otro influjo, el de su abuelo, el biólogo Thomas Huxley. Racionalista ferviente, sarcástico y brillante, Thomas Huxley gozó siempre descubriendo comportamientos simiescos en el hombre. Este influjo se observa en *Jouvence*, y también en *Temps futurs*, cuyo título inglés es *Apes and Essence* («Monos y Esencia»). Los progresos técnicos, como una máquina cada vez más rápida, que se embala y «enloquece», transforman a los humanos en *antropoides perfeccio-*

---

35 La célebre película *Vous ne l'emporterez pas avec vous* presenta personajes que no quieren dejarse deformar por el mundo de los «negocios»: son todos gentes «pintorescas», encantadoras por lo demás. Pero el contraste es sorprendente, y muestra que las gentes «normales» están también un poco desquiciadas.

36 Es el problema, ya presentado por Newman, del *gentleman*, variante inglesa de «l'honnête homme» del clasicismo francés. El célebre Cardenal fué atormentado toda su vida por la oposición entre el ideal del *gentleman* y el mundo cristiano del pecado. Volveremos a encontrarnos con esto al hablar de Graham Greene.

nados. El barón que quería asegurarse una gran longevidad ingiriendo intestinos de carpas es víctima de una espantosa regresión fisiológica; el final verdaderamente shakespeariano de *Jouvence* (la obra maestra de Huxley) nos lo muestra bañado en sus orines, agitado por sobresaltos lúbricos, reducido a un horrible haz de reflejos. *Apes and Essence* muestra asimismo, después de una tercera guerra mundial, tan terrible que el temor impide darle otro nombre que «LA COSA», cómo los hombres devorados por el Moloch técnico que han creado se ven reducidos al estado de monos: los antropoides son tiranizados por un poder grosero; algunos «reflejos condicionados» reprimen y desencadenan alternativamente sus instintos lúbricos; los libros sirven de combustible para cocer los alimentos; el amor está prohibido. Tales son las deformes caricaturas que se agitan confusamente en un abismo inmensamente alejado de la pura «Esencia» divina, separado para siempre del Fundamento trascendente. La humanidad ya no es más que un enorme banco de arenques: he ahí el término inevitable de esta civilización que creía, en el imperialismo idolátrico de los grandes políticos, promover la «personalidad» del hombre; he ahí el verdadero semblante de las libertades democráticas [37].

Un tercer influjo caracteriza la crítica huxleyana de la personalidad, y es el del *psicoanálisis.* Uno de los juegos preferidos por el autor de *Contrepoint* es descubrir las sórdidas represiones, las «inhibiciones» mezquinas, que con frecuencia son el punto de partida de la carrera de los «grandes hombres». Se adivina que la sociedad anglosajona, con su espantosa mezcla de angelismo, de aparente candor, a lo «*Eton boy*», y de complejos sexuales secretamente acariciados y públicamente ignorados, por «decencia», le

[37] *Contrepoint* era ya una especie de ballet estridente, seco y frío, que descubría la incoherencia de las «personalidades» que chocan entre sí, creyéndose cada una el centro del universo.

inspiran más de una página chungona. Este pequeño juego, que volveremos a encontrar en una tonalidad más trágica en Graham Greene y en Julien Green, da muchas veces un sabor inimitable a las mejores páginas de Huxley. Las mujeres viciosas, como Mrs. Thwale; las madres inhibidas a consecuencia de la muerte de un hijo amado con una ternura entre maternal y sexual, como Mrs. Ockam; la angelical pureza de Sebastián, secretamente minada por obsesiones sexuales, por deseos que Huxley resume brutalmente diciendo que «deseaba acostarse con un alma», al mismo tiempo que su sueño de ser un gran poeta, combinado con sus mentiras, con sus «trucos» de ladrón de vía estrecha para comprarse el *smoking* ardientemente deseado; los tics nerviosos de los grandes dictadores: he aquí, entre mil, algunas muestras de la galería humana de Huxley.

Pero eso no es todo. Sería preciso recordar aquí la despiadada sátira que *Le meilleur des mondes* hace de las técnicas de medicaciones psicoanalíticas: Huxley conoce a fondo la psicología del comportamiento; ésta se basa en los reflejos condicionados. ¿Quién puede olvidar las «lecciones sexuales» susurradas a los niños, durante el sueño, por medio de un micrófono puesto bajo su almohada? ¿Cómo no ver en el «*soma*», esas tabletas medicinales que hacen olvidar las inquietudes que, a pesar de todo, vienen a molestar a los ciudadanos del «mejor de los mundos», una descripción, burlona, pero terriblemente verídica, de las propagandas que adormecen (envileciéndola), que cloroforman la sensibilidad? ¿Cómo olvidar, en fin, las burlescas apariciones de reclamos con neón que puntúan las meditaciones falsamente serias de Jeremy Portage en *Jouvence*? Huxley ve aquí claramente: en un mundo que reduce la personalidad a una triste victoria de los instintos y se envilece ante las terapéuticas psicológicas, las individualidades no pueden ya ser más que muecas retorcidas por la inhibición o la proliferación vulgar de instintos triunfantes.

La época actual da a estas anticipaciones de Huxley una actualidad tremenda. Hablamos demasiado a los niños de «formarse una personalidad». ¿Cuántas veces nos tomamos la molestia de explicarles el sentido auténtico de este término? Hay una manera de cantar el peán, a propósito de Corneille, que se reduce sencillamente a unir en la sensibilidad de los adolescentes la idea de personalidad y la de dureza, de afirmación de sí; después de esto ya no queda mucho camino que recorrer para llegar a la lucidez del «hombre absurdo» frente al mundo, o a la «libertad arbitraria» de Sartre [38].

* * *

Tiene razón Huxley al denunciar esta caricatura del hombre: una comparación atenta entre los grandes hombres de la política y de la guerra y las figuras de los santos revelaría el abismo que separa a la falsa personalidad de la auténtica. Desgraciadamente, Huxley se limita aquí también a la falsa personalidad. Sin duda, esta personalidad llena el universo, asedia y mina sin cesar la conciencia de los santos: tal es la razón de que éstos decreten contra ella una guerra sin cuartel; tal es la razón de que siempre sea posible entregarse, a propósito de cualquier gran místico, al pequeño juego de descubrir complejos e inhibiciones. Pero esto no autoriza a negar la existencia de una auténtica forma de la persona humana, a negar su valor, a pretender que no puede hacer nada mejor que aniquilarse en el océano del Absoluto.

Las críticas de Huxley se dirigen contra lo que los espirituales llaman «la voluntad propia»; apuntan a la individualidad egoísta. La repugnancia que da origen a la sátira huxleyana no justifica la pura y simple identificación de una caricatura con el ideal defor-

---

[38] Ver mi estudio *Bible et humanisme*, en *La Bible et le prêtre*, col. *Études de Pastorale*, núm. 5, Lovaina, 1950.

mado en ella. La horrible proliferación de un cáncer puede imitar, sin duda, puede reproducir monstruosamente la forma del órgano que devora, mas no por eso deja de existir ese órgano. El empirismo de Huxley es, aquí también, la raíz de su impotencia para descubrir en el hombre la posibilidad de una verdadera «personalidad»: no conoce más que la psicología del «comportamiento», la que gira en torno a «reflejos condicionados»; está obsesionado, mal que le pese, por el «pansexualismo» que devora a nuestra época. No es capaz de ver que, incluso en hombres ordinarios, que no son ni *yogis* ni *gurus*, hay a veces afloramientos de personalidad auténtica.

Gabriel Marcel ha mostrado maravillosamente cómo la verdadera personalidad no es afirmación orgullosa, sino disponibilidad, facultad de acogimiento; cómo la libertad no es ante todo «autonomía», sino «liberación», relajamiento, gesto de abandono, de abertura [39]. Los hombres verdaderamente grandes, ¿no son viriles y valerosos, y al mismo tiempo delicados, desinteresados, abiertos, abnegados? La falsa personalidad se reduce a la hipertrofia del instinto de defensa; la verdadera se basa en el instinto de simpatía [40]. Cuando Elisabeth, la loca que se creía la hija del Faraón, recobra la razón, sus primeras palabras son inspiradas por el instinto de simpatía, puesto que dice a su hermana Colette: «¡Cuántos disgustos os habré causado!» [41].

En el plano de la psiquiatría, la existencia de una personalidad

---

[39] Hablaré de esto en el volumen tercero de esta serie, titulado *La Esperanza*.

[40] E. DE GREEF, *Instinct de défense et instinct de sympathie*, París, 1947, 256 págs., desarrolla este punto. De este modo llega, en el plano de los instintos biológicos, a los valores espirituales del don de sí.

[41] Léase, del mismo autor, la novela *La nuit est ma lumière*, París, 1949, 458 págs.; la idea que señalo en el texto es central en el libro; constituye su parte sólida.

auténtica es, por tanto, cierta. La convergencia de los descubrimientos de un De Greef y de un filósofo como Marcel basta para mostrar el simplismo del pensamiento de Huxley.

* * *

La doctrina cristiana viene a revelar y profundizar estas prospecciones médicas y filosóficas. La espiritualidad cristiana profesa que es preciso deshacerse del yo egoísta, de sus sentimientos, de sus ideas, para penetrar en la noche de los sentidos y del espíritu y unirse a Dios en la humilde oscuridad de la fe. Pero también enseña, y esto es capital, que, al obrar así, el hombre se despoja de una personalidad falsa, *para revestir otra auténtica.* La caricatura de la imagen de Dios en nosotros es el «repliegue sobre su diferencia fundamental», la preferencia dada a esta nada que es el «yo separado», al que el hombre mima, sin embargo, porque le pertenece en propiedad absoluta. Es el pecado, el pecado que Claudel, Dostoyevski y Bernanos describen de manera inolvidable. Marcel diría que la caricatura de la persona humana es la hipertrofia de «el haber», con todas sus consecuencias, crispación, angustia, soledad.

La verdadera personalidad está en el *don de sí mismo,* en la comunicación de las conciencias [42]. El fondo del alma no es ese abismo, esa nada de que hablan Huxley y la mística teosófica, sino una realidad ontológica que alcanza su ser integral precisamente en la donación, en la abertura de sí mismo a otra cosa. En este abandono mismo se cumple la realidad de la persona, pero se cumple *en la medida en que* la persona es unida, penetrada, visitada, *desposada.*

---

[42] M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences,* col. *Philosophie de l'esprit,* París, 1939.

Se dirá que esto es un misterio, una paradoja impenetrable para la razón «razonable»; se sobreentenderá que es un galimatías. Conforme. Pero suprimiéndolo se suprimiría al mismo tiempo el *misterio del amor.*

El amor humano es ya una manifestación tangible de este misterio. No digo que todas las parejas realicen perfectamente lo que voy a intentar describir, pero estoy seguro de una cosa: todos los auténticos enamorados, desde que el mundo es mundo, saben que el don de sí mismo está inscrito en esos gestos de la amistad, de la ternura y de la carne, que tratan de realizar para «decir» su amor. ¿Por qué se dice que el adolescente se ha hecho un «hombre» en el momento en que «conoce» por primera vez a su esposa? ¿No será porque el motor secreto del amor es esta aspiración a «decirse», a expresarse al fin totalmente, en un gesto carnal y espiritual que nos hace *existir* en el momento preciso en que nos hace *salir de nosotros mismos, en medio de la donación, al ser amado, de lo más secreto, de lo más vital de nuestro «yo»?* ¿Por qué se dice que la muchacha se hace «mujer» cuando se abre, se deja visitar carnal y espiritualmente por la fuerza viva del amor de su esposo? ¿No será porque el secreto más íntimo de la «personalidad» de la mujer está *en la donación, en la entrega, en la abertura de las zonas secretas en los desposorios?* [43]. La alegría de la entrega de sí trasfigura el instinto de posesión; el amor auténtico encuentra su dicha en la dicha del otro, se olvida de sí mismo, y en este olvido experimenta una alegría que excede al sentimiento.

---

[43] ¿Será necesario recordar el sentido espiritual que este punto de vista da a las relaciones sociales en el matrimonio? Aquí se apoya la razón fundamental que condena el «cálculo» frío y egoísta por el cual se quieren evitar los hijos. El sentido mismo del impulso amoroso sufre en esto una verdadera «inversión».

Huxley ignora este «sentido» del amor. El amor no es en su obra más que una mezcla de «estremecimientos epidérmicos» o una «sexualidad al mismo tiempo infantil y perversa», que él gusta de ridiculizar en el hombre moderno.

* * *

Otro ejemplo nos permite acercarnos más aún al misterio del amor. El artista auténtico tiende en la creación de la obra de arte al alumbramiento de una especie de «verbo» que le exprese a él mismo; se vuelca por completo en su obra, se olvida de sí mismo. Ya sé que el orgullo puede fácilmente mezclarse en la creación de la obra de arte, pero *abusus non tollit usum*, el abuso de una cosa no suprime la bondad de ésta. El verdadero artista encuentra su alegría, y también su tormento, en la perpetua búsqueda de una creación artística que exprese de una vez su ser más profundo.

La emoción artística viene a reforzar esta primera intuición. Blondel y Claudel, usando nuevamente el vocabulario de los místicos, han distinguido las facultades superficiales del alma, inteligencia, oficio, voluntad lúcida; a éstas las llaman *Animus: Animus* es un gran señor, algo burgués, que se cree astuto porque «posee los cuartos». Pero *Animus* no está solo; vive con su esposa, *Anima: Anima* no es más que esa cima del alma, esa fina punta del espíritu, ese santo de los santos oscuro y sagrado de que hablan los místicos. Es *Anima* la que se conmueve en la contemplación estética; es ella la que lleva la dote al matrimonio. Pero es preciso que esté sola; entonces se pone a cantar y abre la puerta a su divino esposo. Péguy describe así al señor cuerpo y a su «joven señora»:

Voici monsieur le corps avec sa jeune dame.
Il veut la présenter parmi ses compagnons.

Elle toujours pensante au ciel que nous perdons
Regarde le tison, et la cendre, et la flamme.

(*Suite d'Eve*, p. 1.286.) *

¿Por qué el fondo del alma, lo más secreto del hombre, es nombrado con un término femenino? ¿No será porque lo más secreto de nuestro ser no es afirmación orgullosa y dura de sí mismo, sino realidad femenina? ¿Acaso la mujer no está esencialmente hecha para abrirse, para abandonarse, para dejarse penetrar, visitar y desposar? ¿Acaso la compañera del hombre en el matrimonio y la virgen pura, consagrada a Jesucristo, su celestial esposo, no son las dos encarnaciones de la mujer en este mundo? ¿No es la Virgen María el ideal de la Mujer porque es el ideal de la trasparencia, de la abertura, de la entrega a Dios: ella, que no es más que un *Fiat* perpetuo?

La presencia en el fondo del ser de esta «joven señora», de esta *Anima*, la identificación fundamental de lo íntimo del ser humano, sea hombre o mujer, con esta realidad que sólo es ella misma cuando es desposada por la belleza y el amor, muestra que la verdadera personalidad existe y *que coincide con el amor.*

Es preciso elevarse hasta la Trinidad, que es el modelo primero de la familia terrenal [44]. La fe nos revela que Dios no es un

---

* He aquí al señor cuerpo con su joven señora.
El quiere presentarla entre sus compañeros.
Pero ella, siempre atenta al cielo que perdemos,
mira el tizón, y la ceniza, y la llama.

[44] TAYMANS D'EYPERNON, *Le mystère primordial*, col. *Museum Lessianum*, núm. 41, Lovaina, 1946, 194 págs., desarrolla este punto. Esta doctrina, fuertemente inspirada en San Juan, es igualmente profunda, pero más comprensible que la de San Agustín sobre la distinción entre *mens, notitia et amor.*

teorema abstracto, un «sujeto absoluto», perdido entre los glaciares de una perfección inmóvil, sino una vida, un *intercambio* ontológico. El Padre es don de sí al Hijo y al Espíritu; el Hijo es el reflejo, la transparencia, el acogimiento sustancial y eterno, y la transmisión al Espíritu del torrente de la vida divina que brota del Padre; el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, con la misma naturaleza divina, es, existe, porque el Padre y el Hijo están unidos en un principio único, que la teología llama «espiración activa». Dicho en términos técnicos, al menos en los de la teología especulativa del Occidente, las tres personas divinas *son relaciones* subsistentes. Si es lícita esta comparación, Dios sólo encuentra su alegría en el don de sí, en un diálogo eterno en que, sin salir de sí mismo, es fecundo, manante, incesantemente instaurado en la eterna alegría del amor primordial. El inmenso poema de la *Divina comedia,* esa catedral cósmica que abarca todo el universo del pecado y de la gracia, se corona con el inefable intercambio «en que Dios se ama y se entrega». La sonrisa de Dios: he ahí la clave del mundo cristiano, porque la sonrisa es la irradiación discreta, humilde, deslumbrada, del amor, de todo el amor, el de los pobres hombres y el de Dios.

Esto no es todo: este mismo Dios que

> Incessamment recroît
> Et qui fait de Lui-même et son retriplement
> Et le salut de l'homme et la force du monde *

no ha creado el universo por no sé qué apetito de provocar un «drama» en el seno de su divinidad [45], *sino por caridad.* El desig-

---

* Sin cesar crece de nuevo
y que hace de sí mismo su triplicación
y la salud del hombre y la fuerza del mundo.

[45] Hay aquí una corriente o, mejor, una tentación permanente de la

nio del amor que llama a la existencia a otro ser es comunicarle lo más incomunicable de sí mismo, su propia vida. Así, el Dios Padre y creador del mundo ha querido «comunicar lo incomunicable», en la gracia de Cristo, la vida divina misma [46]. El amor creador quiere que haya no un solo ser que absorba a todos los otros, sino *dos* seres libres; quiere que la criatura sea ella misma, que siga siéndolo, pero, al mismo tiempo, que no llegue a la plena estatura de su vocación providencial más que en la donación de sí misma al Creador. Cuando el esposo y la esposa son uno, en ese minuto en que esperan poder cerrar sobre sí mismos los dos brazos infinitamente apartados de su amor absoluto y de sus deseos sucesivos (la voluntad sujeto y la voluntad objeto de la volición), *entonces es cuando se hacen tres,* explica Blondel en *L'Action.* Asimismo, sin olvidar el respeto que debemos al misterio del amor trascendente, pero usando «piadosa y sobriamente las analogías de la fe», podemos decir que de lo más secreto de la unión de las personas divinas entre sí es de donde brota la libre voluntad creadora. No sólo Dios *no es* más que en la circumincesión, en la comunión eterna de las tres hipóstasis, sino que de esta «paternidad» divina misma, subsistente en el don sustancial, es de donde nace el designio creador y santificador. Ciertamente, la paternidad humana no es más que una participación de la de Dios, como decía San Pablo; la paternidad divina con relación a nosotros es creadora y LIBRE; pero lo es porque es la culminación de todo amor. Dios no estaba obligado a crearnos y santificarnos, pero, si lo hizo, sólo podía hacerlo por amor. *Y este amor quiere que nosotros lleguemos «a la edad de la plenitud de Cristo».*

---

mística alemana, como puede verse en Jacob Boehme. Simone Weil no es ajena a esto.

[46] Esta es la doctrina bíblica sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios.

La personalidad del hombre no es, pues, sino «transparencia» al amor de los hombres y a la santidad de Dios. Mientras no sea esto, se parecerá a ese «abominable muñeco que habremos construído en lugar de la imagen viva de Dios, cuyo sello llevaban impreso nuestra carne y nuestra alma» (Claudel); sólo cuando podamos decir, como San Pablo: «Ya no soy yo el que vive, sino que es Cristo el que vive en mí», nos habremos expresado *al fin* totalmente a nosotros mismos. Entonces SEREMOS.

* * *

Huxley o la religión sin amor: se vislumbra, supongo, el sentido de este título. Citando las palabras de San Pablo, el autor de *Perennial philosophy* escribe que «el Logos eterno, es decir, el Fundamento absoluto, el abismo, absorbe, se traga mi miserable "yo"» (pág. 58); de esta manera hace que el misterio cristiano del amor zozobre en el monismo empírico. La frase: «Tú eres idéntico al Absoluto» volatiliza el mensaje original del cristianismo: la doctrina del amor creador y santificador que acabo de recordar expresa, en efecto, la originalidad de la fe cristiana. Todas las tradiciones religiosas (digo: *Todas*), salvo en la medida en que participan misteriosamente de algunos destellos de la revelación primitiva [47], chocan con el escollo del monismo; todas acaban por absorber al hombre en lo divino, cuando no lo divinizan tranquilamente.

Se dirá que llevamos la cuestión a un terreno muy lírico. Yerra quien así piensa: se trata de lo esencial de nuestra fe: ésta afirma simultáneamente la Encarnación de Jesús en la historia y su Encarnación prolongada en el espacio y en el tiempo, en el seno del misterio de la Iglesia. Todos los valores humanos, los del arte, los del amor, encuentran en la caridad de Dios en Jesucristo encarnado

[47] Cfr. La obra de R. OTTO citada más arriba, n. 34.

su fundamento *último*. Quien no haya entrevisto este foco central del amor divino en la fe cristiana no ha visto nada. No ha llegado todavía a la verdad católica [48].

III. EL ABSOLUTO

Huxley llama a la realidad divina, en la cual el hombre debe perderse, el «Fundamento trascendente», «*the Ground*». El autor de *Perennial philosophy* cita abundantemente los textos místicos que la historia incluye bajo el título de «teología negativa» o «apofática» [49]. Dios —repite incesantemente— está más allá de toda definición, de todo concepto, de toda representación humana. No es difícil mostrar las innumerables deformaciones que el olvido de este principio, de suyo totalmente exacto, provoca sin cesar en la historia religiosa.

Pero la cuestión no es ésta: el cristianismo admite también la inconmensurabilidad de Dios; pero a ella va unida la «revelación» de Dios en su «Palabra encarnada». Huxley rechaza esta «Palabra divina». Su Dios no tiene nada que ver con el de los cristianos.

1. Dios impersonal

La predilección de Huxley por el término «*Ground*» indica ya su desconfianza frente a las representaciones personales de Dios.

---

[48] Huxley combate la concepción dicotómica del hombre (PP, p. 48, 211), fuente, según él, de la hipertrofia de la «personalidad»; en su lugar pone una división tricotómica en *cuerpo-psique-pneuma*. Personalmente considero esta división, conocida por Santo Tomás *(intellectus et ratio)*, fecunda, pero a condición de no decir que el «*pneuma*» es en nosotros «idéntico» al absoluto, como dice Huxley.

[49] Esta noción aparece sobre todo en el seudo-Dionisio.

El crítico del *Times* hace notar que, al preferir este término, Huxley elige un epíteto que no es de suyo más claro que otro. En resumidas cuentas, la palabra «persona», aplicada a Dios, no exige más correctivos que la palabra «*Ground*». Tiene incluso la ventaja de recubrir la única realidad creada que conocemos por dentro. Ni que decir tiene que aquí se trata de la personalidad auténtica que he tratado de describir hace un momento. A condición de hacer las correcciones necesarias, es más justo representarse a Dios en términos de persona: este vocablo, como hemos visto, orienta hacia una realidad cuya esencia es el don de sí, la comunión, la comunicación. La revelación trinitaria es aquí central.

La palabra «*Ground*» es, por lo demás, un préstamo del vocabulario humano: en una perspectiva cristiana, requiere aún más correctivos para ser atribuída a la divinidad. Huxley prefiere este término porque rechaza, como veremos, la doctrina de la creación [50].

2. La creación

La creación no es un acto libre y gratuito, sino una «caída» de la unidad en la dualidad. Varios textos son aquí tajantes (PP, pp. 35-36, 209). La aparición de una criatura en el seno del principio divino es una especie de pecado; el número «dos» —observa Huxley— implica un significado peyorativo (PP, p. 17); el relato del Génesis,

> para ser adecuado a nuestra experiencia, debe ser modificado. En primer lugar sería necesario poner de manifiesto que la creación, es decir, el tránsito incomprensible del Uno no manifestado a la multiplicidad manifestada, no es sólo el preludio y la condición necesaria de la caída (pecado original), sino que, en cierto sentido, *es* la caída (to some extent it *is* the fall) (PP, p. 209).

---

[50] Volveré sobre esto al hablar de Simone Weil.

Aquí se expresa claramente la antigua herejía dualista, que condena la materia, identifica el pecado con la entrada en el tiempo y no ve salvación más que en la evasión fuera de lo temporal, mediante el retorno de la multiplicidad al seno de la unidad.

A mi juicio, la doctrina de la creación es, *en el sentido formal,* inaccesible al pensamiento racional. Si de derecho la razón puede elevarse hasta ella, parece que de hecho en la historia de la filosofía ha sido necesaria la revelación cristiana para atraer la atención de los pensadores sobre este misterio [51]. La doctrina de Santo Tomás sobre la creación salvaguarda la libertad de Dios y la subsistencia real del mundo creado. La revelación va más lejos, al enseñarnos que el secreto del acto creador es el amor, que quiere comunicarse. En la perspectiva cristiana, cuando se habla de la subsistencia de un mundo «fuera» de Dios, el número «dos» no tiene sentido peyorativo en el amor. La creación no es, pues, LA caída: fué el pecado libre del hombre el que introdujo la caída en el mundo. Con ella aparece la caricatura, el remedo simiesco de un universo que quiere ser dios sin Dios.

Acabamos de ver que Huxley no cree en el hombre, porque ignora el misterio del amor divino. Ahora descubrimos que, porque no cree en el hombre, ignora al Dios personal, creador y santificador. Creer en el hombre no significa, evidentemente, canonizar una forma cualquiera de humanismo cerrado sobre sí mismo, sino descubrir en el ser humano la dignidad regia, la libertad santa, la alegría de la entrega amorosa, *tales como se manifiestan en el testimonio de los santos auténticos.*

Tómese el hilo por el cabo que se quiera, creencia en el misterio del amor divino o fe en el hombre, criatura regia: se comprobará que está sólidamente anudado. No siendo el hombre sino una imagen de Dios, pretender que la aparición de un «segundo ser»

---

[51] Tal es la doctrina del Concilio Vaticano.

al «lado» de Dios es un pecado, es atentar al mismo tiempo contra la noción de Dios; es negar que Dios pueda, sin decaer, crear seres libres, que participen de su vida. Inversamente, no ver en Dios el foco del amor personal y creador es destruir el fundamento de la personalidad humana, la imagen de Dios. Permítaseme la expresión: Huxley nos muestra, sin darse cuenta, que no hay humanismo sin la gracia y que no hay gracia divina auténtica que no haga nacer un humanismo integral. La razón de este misterio, que aúna y vincula a la gracia con la naturaleza, es que el foco del cristianismo es el amor en Dios y su reflejo en nosotros.

Una vez rechazada esta verdad central, el dualismo acecha al pensador. La herejía dualista fué el primer peligro que corrió el cristianismo naciente. Esta herejía tiene muchas vidas; bajo diversas formas: monismo, paulicianismo, catarismo, docetismo, teosofía, esta aberración se metamorfosea como Proteo, pero permanece siempre esencialmente la misma. *El dualismo es el misterio más secreto de la historia del pensamiento;* el demonio, so color de «religión superior», aprisiona al hombre en el ciclo del mito, caricaturiza la revelación cristiana; *remeda a Dios.* Huxley es demasiado inconsciente, demasiado ingenuo en cierto sentido, para poder ser razonablemente tachado de satanismo; su designio es ayudar lealmente a sus contemporáneos. Pero si su persona no está comprometida en este proceso, su doctrina debe ser puesta en el único marco que le corresponde, *el de la gnosis.* Vamos a verlo todavía mejor.

IV. LA ASCESIS

Huxley había propuesto primeramente un ideal de equilibrio. En *Contrepoint,* Rampion desarrolla una imagen que se ha hecho célebre: el hombre, semejante a un equilibrista, cruza el vacío sobre un hilo de acero; no tiene para sostenerse sobre el mismo

más que un balancín, uno de cuyos pesos es el mundo material y el otro el mundo espiritual. Se trata de equilibrar el uno con el otro, y, añade Rampion, «es horriblemente difícil» (*Contrepoint*, I, p. 186).

Son muchos los que se entusiasman con esta fórmula; pocos han notado —explica Jouguelet— que no se trata de un equilibrio mantenido con precisión mediante una sabia dosificación, sino de una estabilidad lograda mediante «excesos complementarios». La fórmula de Huxley no es: «El que hace el ángel hace la bestia»; no tiende al sagrado «justo medio» de cierta tradición clásica. Según M. Propter, en *Jouvence*, el hombre es ángel y bestia (véase también *L'ange et la bête*, p. 242) [52]. Es, pues, preciso que el hombre sea alternativamente ángel y bestia, pagano y místico. Si se quiere evitar toda monomanía delirante [53], que nos haría caer o bien en la represión sexual o bien en el fanatismo religioso o político, es preciso ir por la vida como un borracho, cuyos desplazamientos fuera de la línea recta, *porque se compensan*, le permiten no caer, e incluso avanzar.

Aquí se reconoce la alternancia gidiana, que es también la de Montherlant. Estamos lejos del conformismo clásico, friolentamente replegado sobre el justo medio.

Tal era el humanismo de Huxley en el primer macizo de su obra. Pronto verá que esta teoría de los excesos compensatorios es inviable, porque no concede su parte a las pasiones humanas, que

---

[52] El dualismo se manifiesta en Huxley desde *Contrepoint:* el hombre es ángel y bestia; después de haber hecho la bestia, falta por hacer el ángel. Su última novela, «Monos y esencia» (cuyo título inglés es *Apes and Essence)*, constituye una trasposición, grotescamente agrandada, del tema «Angel y bestia», habiéndose convertido la bestia (el cuerpo) en «un mono» (como en *Jouvence)*, y el ángel, en el *Ground*, en la esencia divina. El cuerpo no se salva en Huxley.

[53] La reacción de Huxley será primero contra la represión sexual.

lo exigen todo, queriendo cada una convertirse en el único foco del «yo».

Ya en *Those barren leaves* (traducido al francés con el título de *Marina di Vezza),* publicado en 1925 (por tanto, antes que *Counterpoint,* que es de 1928), Huxley había echado las bases de su sistema místico. El personaje de Calamy encarna la necesidad de la ascesis; es una sugestiva anticipación del Sebastián de *Eternité retrouvée.*

> Calamy se había imaginado una especie de gracioso compromiso latino. Un cultivo epicúreo del cuerpo y del espíritu. Desayunar a las nueve. Lectura seria de diez a una. Comida preparada por un excelente cocinero francés. Por la tarde, paseo y conversación con amigos inteligentes. Té con pastas y en la más agradable compañía femenina. Cena frugal, pero exquisita. Tres horas de meditación sobre el Absoluto, y después, la cama, pero no la soledad...

Tal es, creo yo, expresado de una manera irónica pero exacta, el ideal que atormenta más o menos vagamente la conciencia de no pocos humanistas, incluídos los cristianos. Leamos la continuación:

> Esto tenía una apariencia encantadora. Sin embargo, no bastaba. A quien vive esta vida perfectamente razonable, el secreto, el misterio y la belleza, por más que los estudie y examine, rehusan entregarle su significado. Si se quiere conocerlos verdaderamente, es preciso no contentarse con meditar a lo largo del atardecer, entre la obra maestra del cocinero francés y el reposo nocturno en compañía. En estas deliciosas coyunturas latinas, el misterio y la belleza se reducen a nada. Se piensa en ello porque hacerlo es un agradable pasatiempo; pero no es más importante que el té con pastas, la cena vegetariana y el amoroso descanso. Si se desea ponerlos más alto, es preciso abandonarse por completo a su contemplación. No puede haber compromiso. *(Marina di Vezza,* p. 297).

Aquí se manifiesta lo mejor de Huxley: este humor alado no hiere, sino que nos descubre suavemente a nosotros mismos y nos

obliga a mirar de frente a los renunciamientos necesarios. ¡Qué respuesta más fina y justa a la teoría de la alternancia gidiana! Ya he dicho cómo Gide, por no haber querido elegir, acabó optando por lo terrestre; Huxley añadiría incluso que el artista está especialmente amenazado por el peligro que acecha a Calamy, porque, con excesiva frecuencia, hace exactamente lo necesario para no llegar a ser un santo (*Éternité retrouvée*, p. 274). Procedente de la pluma de Huxley, esta llamada a la ascesis no puede dejar de interesar a nuestros contemporáneos [54].

Huxley recoge, en *Perennial philosophy*, la división tricotómica del hombre. Sustituye la distinción entre un alma (a la manera de Descartes) y un cuerpo material, por la antigua división en cuerpo-alma(psique)-espíritu (PP, p. 48, 211).

Ya he mostrado, al hablar de Gide, la riqueza de esta perspectiva más sutil, perfectamente identificable, por lo demás, con la doctrina aristotélica sobre el alma «forma del cuerpo» [55]. Huxley desgraciadamente, da a la tricotomía un sentido mecánico: el cuerpo y la «*psique*» son la sede de lo que él llama «personalidad»; el «*pneuma*», el espíritu, por el contrario, lejos de esa realidad que llega al ser y a la libertad en los desposorios divinos, es, para Huxley, el «no yo», la profundidad abismal en que el hombre se descubre «semejante o incluso idéntico a Dios» (PP, p. 48). Un pasaje explícito (p. 211) muestra que Huxley opta por la identidad de este «*pneuma*» y del Absoluto. El capítulo en que figura este texto se refiere al bien y al mal; la liberación del hombre se realiza en «la aniquilación del yo en Dios».

---

[54] Th. MERTON, *The seven mountains story* (narra la conversión del célebre cisterciense americano), señala el influjo de Huxley al principio de su evolución moral (este libro ha sido traducido al francés con el título de *La nuit privée d'étoiles*, 394 pgs., París, 1951).

[55] Cfr. *Supra*, n. 48, y las páginas dedicadas a este tema al hablar de Gide, más arriba (págs. 155 ss.).

La ascesis de Huxley es inhumana. Condena el cuerpo y la sensibilidad. Consiguientemente, tacha de locura todos los esfuerzos sociales, la política en gran escala, en una palabra, todo lo que es civilización. Volveremos sobre este punto. Mientras tanto, quiero añadir que esta moral es puramente natural, y deja al hombre abandonado a sus propias fuerzas. La oración, la gracia, el perdón, nada de esto existe. Las perspectivas que se nos abren sobre el más allá acabarán de mostrarnos hasta qué punto es «mecánica» y puramente racional esta doctrina de renunciamiento. Aquí, una vez más, pese a las semejanzas materiales con el cristianismo, el clima de pensamiento es diferente.

V. EL MISTICO EN EL MUNDO

La ascesis de Huxley culmina en una mística. Esta aniquila la personalidad, puesto que el fondo del ser, el «*pneuma*», es idéntico a Dios. Huxley explica el aparente desdén del mundo frente a las «Vidas de santos» por el hecho de que todos los santos se parecen; siendo su yo profundo idéntico a Dios, cuanto más se acerca a él, más se parecen los santos entre sí. De aquí la monotonía de su biografía (PP, p. 54-57).

He aquí uno de los más brillantes, pero, al mismo tiempo, más engañosos sofismas de Huxley. Lo verdadero es lo contrario. Es natural que, siendo *Dios* el mismo para todos, la ascensión hacia El provoque la aparición de cierto número de convergencias, de identidades en el comportamiento humano. Pero este parecido se manifiesta en el seno de una diversidad de temperamentos, de personalidades, de vocaciones, de civilizaciones. *La personalidad de los santos auténticos da a su santidad una coloración absolutamente única, sin quitarle nada de su riqueza universal.* Inténtese separar, en Francisco de Asís, lo que es santidad «monótona», idéntica, y lo que es fruto de su personalidad inolvidable; procúrese

disociar, en los «desposocios con la Señora Pobreza», lo que es amor cristiano de la pobreza de Cristo y amor «cortesano», caballeresco, en que se expresaba el ideal de un siglo, el frescor de uno de los caracteres más bellos que jamás han sido; es imposible separar en Francisco de Asís la aportación de su personalidad y la de la gracia. *Hubo desposorios verdaderos,* en los cuales la gracia de Cristo transfiguró, salvó todo lo que Francisco Bernardone llevaba como dote.

Huxley elimina de antemano la particularidad que constituye el múltiple esplendor de la Iglesia cuerpo de Cristo, y por eso no puede ya extraer de su alambique más que una imagen exangüe de la perfección espiritual.

Al revés de lo que el diablo intenta hacernos creer, *es el mal el que es monótono,* es él el que pasa el rodillo compresor por encima de todo, son los pecadores los que hacen «siempre la misma cosa». No hay treinta y seis maneras de «hacer el amor» con una mujer, no hay variedad en los amores de D. Juan. Sólo el verdadero amor es nuevo, variado, de una novedad asombrosa. Los sacerdotes que escuchan las confesiones de los penitentes lo saben muy bien: la carga más pesada para ellos es la horrible monotonía de las confesiones; siempre lo mismo, a todas las horas del día y de la noche...

Si Huxley se atreve a decir sin pestañear que las vidas de los santos son monótonas, no es sólo porque un ejército de hagiógrafos se encargue de transformar en herbario lo que es la diversidad misma, sino porque, en profundidad, ignora el misterio del amor: si hay un terreno en que se manifiesta al mismo tiempo la singularidad y la identidad, la armonía y la riqueza de innumerables sonidos armónicos, es el de la santidad.

* * *

Con la diversidad de los santos, se salva en la perspectiva cristiana la diversidad de las civilizaciones; Huxley, que volatiliza

«el humanismo» de los santos, condena también las civilizaciones. Su segundo error queda de manifiesto: es un «aeronauta sin cargamento» (Jouguelet, p. 227).

Ciertamente, *así como la personalidad es con frecuencia una caricatura, así las civilizaciones son a veces un satánico mimetismo de Dios.* Una parte de las ideas de Huxley debe ser meditada y retenida, aunque lo esencial deba ser rechazado.

Las sociedades gigantescas absorben al hombre, lo reducen a un denominador común, situado cada vez más bajo. En las multitudes (las colectividades que pasan de cincuenta miembros, precisa Huxley), se hace imposible toda vida espiritual un poco profunda. *Le meilleur des mondes* y *Temps futurs* están aquí en consonancia con las mejores páginas de Marcel en *Les hommes contre l'humain.* Las «grandes políticas» fracasan en la vida espiritual: Rousset y Gheorghiu confirman esta opinión de una manera aterradora. No; las grandes corrientes espirituales se extienden por contactos personales, de hombre a hombre, por influjos ocultos, diseminados. El ejemplo de San Benito confirma lo que decimos: porque este joven ha dicho adiós al mundo y ha rehusado la respetabilidad y los honores, acaso legítimos, para pasar cuatro años de mortificación y de oración en la soledad de Subiaco, por eso Benito ha podido formar esas pequeñas comunidades de monjes que, poco a poco, cristianizan y civilizan a Europa (*Éminence grise,* p. 366). La antítesis de San Benito está representada por Richelieu y su gran política; ésta fué secundada por el P. Joseph, el místico capuchino que esperaba preparar así, con la cruzada, el resurgir cristiano de Europa. La decadencia progresiva de la vida mística del P. Joseph, junto con los horrores de la guerra de Treinta Años que nacieron de su política, prueban la imposibilidad de unir la experiencia del Absoluto con el cuidado de las cosas terrenas.

Grey Eminence es uno de los más grandes libros de Huxley,

uno de esos cuyo contenido será siempre provechoso meditar. Si *Jouvence* es la obra maestra de sus novelas, *Grey Eminence* es el mejor de sus *Ensayos*. Conviene recordar al hombre moderno que, al lado de la actividad temporal en gran escala (esa gran actividad en la que triunfan los «somatotónicos», explica Huxley), hay lugar para una actividad mucho más profunda, la que comienza por contactos personales y se propaga por el diálogo en el seno de las comunidades poco numerosas. El *camping* (el verdadero), el *scoutismo*, el desarrollo de innumerables pequeños focos de cultura espiritual y religiosa, que caracterizan también a nuestra época, están profundamente en la línea de la salvación. Es preciso fomentarlos.

* * *

Dicho esto, conviene añadir que la gran política, por muy peligrosa que sea, es *inevitable*, en vista del *ensanchamiento* de los problemas hasta alcanzar las dimensiones del planeta. Lo que es preciso condenar despiadadamente son los *imperialismos* mundiales; *Huxley no los distingue suficientemente de los problemas económicos, culturales, que se plantean ahora en escala mundial.* No creo que los que hablan de la «planetización» del mundo sean partidarios de los totalitarismos políticos. Los problemas humanos continúan planteándose; por más que se haga, la multiplicación hasta el infinito de las pequeñas células humanas no dispensará de pensar de manera planetaria cuando se trate de resolver problemas humanos. En esto Huxley nos deja a oscuras. Resuelve el problema suprimiendo uno de sus datos: en nombre de su dualismo condena al planeta, lo abandona a su desorden foráneo. No necesito decir hasta qué punto podrían atacarle aquí los marxistas. ¿Puedo añadir que los cristianos hacen lo mismo?

Es, pues, fácil meterse con «las iglesias», especialmente con la Iglesia romana, burlándose de los compromisos temporales que

siembran su historia. No intento justificar aquí la noche de San Bartolomé ni la Inquisición; pero si la Iglesia tiene a veces las manos sucias, Huxley tiene las manos puras «porque no tiene manos». La Iglesia realiza su quehacer, que consiste en estar encarnada en una sociedad, en una época; consiste en tratar de insertar en la masa humana, que huye y cambia sin cesar, la levadura sobrenatural. Este trabajo de Sísifo comienza siempre de nuevo: cuando una civilización está ya medio «cristianizada», se derrumba; y le sucede otra. La grandeza de la Iglesia consiste en afrontar las variaciones del animal humano en el curso de los siglos y tratar de introducir en ellas lo sobrenatural; si, so pretexto de pureza, la Iglesia renunciara a esta «encarnación», se volatilizaría en no sé qué empíreo abstracto [56]. Hay una cosa que se olvida, y Huxley es el primero en olvidarla: todas esas sectas de «puros» que se separan horrorizados de la Iglesia, a la que llaman «la gran prostituta», no podrían vivir sin ella; son vegetaciones parásitas; viven a costa del árbol, que hace por ellas la parte esencial del trabajo. Las sectas de cátaros y albigenses, la *Perennial philosophy* de Huxley, pueden pagarse el lujo de criticar a la pobre y vieja Reina, la Iglesia: si, de acuerdo con sus deseos, ésta desapareciera, sería necesario que ellas las primeras se levantaran para emprender por su parte este «sucio trabajo»: alguien tiene que hacerlo.

La *Eve* de Péguy nos manifiesta, con una sencillez regia, el verdadero rostro del amor. Eva es nuestra primera madre; son las esposas las que zurcen lo que los hombres han desgarrado al querer mostrarse astutos; es nuestra Madre María; son las santas. Pero Eva es, sobre todo, la Iglesia, que perdona, repara, se estropea las manos, pero lleva las señales gloriosas de una pasión conforme a la de Jesús. El milagro de la Iglesia consiste en unir las pe-

---

[56] Espero que nadie deducirá de aquí teorías o compromisos políticos con los cuales deseo no tener nunca nada que ver.

queñas sociedades espirituales en que la vida sobrenatural vive en profundidad con la inmensa red de una organización mundial que trata de apresar los millones de peces que son los hombres y sus civilizaciones. La Iglesia afronta los sarcasmos cuando se trata de salvar la masa humana que huye entre sus dedos; sabe también que roza sin cesar el peligro de empañar la pureza de su mensaje, al menos según las apariencias terrenas, al tratar de encarnarlo en una historia que se vuelve incesantemente contra Ella, contra la que quiere salvarla. La Iglesia prefiere este riesgo al estéril replegamiento sobre sí misma. Lo prefiere, porque el amor acude a los puntos más amenazados del hombre. Y es precisamente porque afronta este riesgo desde hace veinte siglos por lo que la amamos más que a las niñas de nuestros ojos. El mundo se burla de la Iglesia. Pero también se burlaba de Cristo.

VI. VIDA MISTICA Y GRACIA DE DIOS

La gracia es Dios mismo en su amor, es la encarnación, es la pasión de Jesús, es la Iglesia, don de Dios a los hombres, es el corazón de la fe cristiana. Huxley, que lo ignora, ignora también esa misericordia que veremos aparecer con Graham Greene, Julien Green y Bernanos.

En la perspectiva «oriental» de Huxley, es necesario hacerse conducir hacia el Absoluto por un padre espiritual, un *guru*. Es preciso que alguien haya experimentado ya el Absoluto, para poder convertirse en guía de otro. La luz mística que debe salvar al mundo no se transmite en el seno de una comunidad reducida, y a la vez inmensamente extendida en el espacio y en el tiempo (tal es el caso de la catolicidad), no viene a nosotros en el seno de una familia sobrenatural cuyos miembros participen todos de un mismo Dios presente en ellos por la gracia, sino *a lo largo de una*

estrecha cadena de iniciados. Por debajo de esta pequeña cadena navega la inmensa masa de los hombres de la calle, «los conductores de autobús», como decía Koestler: éstos no perciben la realidad trascendente más que a través de un «se dice». Por consiguiente, el número de «los que se salvan» es ínfimo:

> Entre diez mil —suspiró Bruno Rontini—, no habría nunca más que uno solo que se evadiría por completo de su caparazón. Proporciones considerables (*sic*). Pero entre todas estas multitudes de huevos, ¿cuántos arenques hay que jamás llegan a ser peces de talla completa? (*Eternité retrouvée*, p. 95).

Se adivina que Huxley tiene en el bolsillo la respuesta clásica a esta abominable frase de Bruno Rontini: la metempsícosis, que al cabo de un buen millar de millones de siglos, permitirá a todos los «huevos» de arenque hacerse adultos.

Le revelación católica enseña, por el contrario, que Dios no está *por encima* de la estrecha cadena de los iniciados, lejos del banco de arenques que es la humanidad. El Dios vivo está presente entre los hombres, porque se ha encarnado, y porque no ha «omitido la formalidad» de participar en la trama de la historia. Desde la venida de Cristo, se ha dicho y redicho que esto constituía un escándalo: ¡Dios en el mundo! Esta es la paradoja cristiana, piedra de escándalo contra la que se estrellan los que la rechazan. Huxley es *un racionalista;* su sistema es un «liberalismo de base mística» (Jouguelet, p. 199): no puede evitar el rechazar el «escándalo» de Jesús.

Este Dios escandaloso, presente en los sacramentos, en la Iglesia, a pesar de todas sus flaquezas, es el Dios de la más grande caridad, el del amor más grande. El cuerpo y la sangre de Cristo salvan al más miserable de los hombres; este sacramento puede llegar a la humanidad a través del más miserable, del más pecador de los sacerdotes, como lo testimonia la admirable *Puissance et Gloire*, de que hablaré más adelante. El milagro de Cristo y de la

Iglesia consiste precisamente en que sea en la ausencia, en el silencio aparente de Dios, donde la «potencia y la gloria de Dios» están presentes. Dios elige las cosas que no son, dice San Pablo, a fin de confundir a las cosas que son.

Cierto que la Iglesia no nos dice nada sobre el número de los elegidos. Pero sabemos que las potencias de la tierra y del cielo se alían para dar a cada uno su ocasión de unirse a Dios. Bernanos nos lo recordará: los millones de hombres encarcelados, torturados, pisoteados por el mundo, aun cuando lo ignoren todo acerca de Jesús, trazan sin saberlo una imagen del Cristo doliente; esta «pobreza —dice el cura rural—, que ni siquiera sabe ya su nombre, que presenta al azar su rostro huraño, se despertará un día sobre el hombro de Cristo». Ya Orígenes había dicho: «Hay muchos que aparentemente están en la Iglesia, pero en realidad no están en ella; y hay otros que aparentemente no son de la Iglesia, pero en realidad están dentro de ella» [57].

Una lagrimilla, «*una lagrimetta ch'el mi toglie*», decía Dante, basta para salvar a un hombre; una oracioncita, un suspiro, un último balbuceo de amor, «entre el estribo y el suelo», y he aquí que un destino perdido resucita en la mañana de Resurrección. No son necesarios miles de millones de siglos para que el hombre se salve: basta un segundo; no porque el hombre sea un gigante espiritual, sino porque es tan pequeño, y porque el «tierno niño» del que habla San Juan está rodeado sin cesar por la inmensa sombra de la gracia divina.

Encarnación, Iglesia, comunión de los santos, tal es la doctrina del catolicismo. Esta doctrina es elemental en nuestra fe. Frente a un universo en que millones de hombres están condenados a perecer en el banco de arenques de que habla Huxley, no se com-

---

L. CAPERAN, *Le salut des infidèles*, 2 vols., París, 1934, da ideas útiles sobre este problema, poco estudiado aún.

prende que éste pueda tomar partido tan fácilmente por la pérdida espiritual del 99'9 por 100 de la humanidad. La hora que vivimos es demasiado grave para que se pueda rechazar el cristianismo o reducirlo a un plano inaccesible y herético, con el simple pretexto de que hay entre los cristianos exceso de devoción fetichista, o que la Iglesia ha tolerado la Inquisición o las guerras de religión. El pacifismo anglosajón de Huxley, y también su puritanismo, explican sin duda la repugnancia que siente el autor de *Perennial philosophy*, pero no le dispensan de examinar las cosas un poco más de cerca. No puede rechazarse el cristianismo por malhumor.

VII. SUPERVIVENCIA Y MAS ALLA

El pesimismo de Huxley es corregido por la doctrina de la metempsícosis. El capítulo sobre la supervivencia es característico (PP, p. 224 ss.): el hecho de que las almas aún no purificadas se reencarnen es una prueba de la paciencia de Dios; para los pensadores orientales no hay condenación eterna, porque, después de millones de siglos, todos los seres acabarán por conseguir su liberación; el universo será entonces reabsorbido por el gran Todo (p. 245).

El caso de Eustacio Barnack, epicúreo refinado y voluptuoso, muerto súbitamente en un lugar sórdido, ilustra bastante bien lo que puede ser, psicológicamente, la metempsícosis. Eustacio, muerto en el pecado, rehusa, más allá de la muerte, abrirse a la luz divina que le libraría de su «yo». Permanece grotescamente envuelto en una red de recuerdos obscenos, absurdos, dolorosos. Encuentra un alivio delicioso cuando, gracias a las mesas giratorias de la Tia Barnack, puede reencarnarse, primero en un *medium*, después en un niño, esta vez definitivamente. Entonces siente la alegría del cerdo que vuelve a revolcarse en su pocilga.

Ciertamente, la descripción de la «supervivencia» de Eustacio permite entrever un aspecto de la verdad cristiana sobre el más allá, a saber: que el alma se condena por sí misma, o, por el contrario, si muere en estado de gracia, se ofrece espontáneamente a los sufrimientos del Purgatorio. La conversión de Green ilustrará esta verdad central. Con esto se descubre que Huxley no evita la contradicción. De una parte, en efecto, pretende que la redención por la metempsícosis se realiza automáticamente, con tal que pueda desarrollarse el ciclo de los siglos; no hay, pues, aquí libertad real entre la condenación y la salvación. De otra parte, al describirnos a Eustacio *huyendo* ante la luz, supone en él una libertad de elección que niega en otras ocasiones.

Es preciso elegir: o bien la raíz de la personalidad del hombre es indestructible, porque es una participación de la libertad divina —y entonces la posibilidad de una condenación eterna ya no tiene nada de escandaloso: *no es más que el envés de nuestra dignidad de hombres libres*; Dios no puede salvar a un ser libre sin la colaboración personal de éste; por consiguiente, no es Dios el que condena, sino el hombre que «se prefiere a Dios», que elige no amar para toda la eternidad [58]—, o bien nuestra personalidad no es más que apariencia, y nuestra libertad es «un pecado». La salvación es entonces uno de los eslabones de la implacable necesidad cósmica que todo lo reduce a la unidad impersonal del gran Todo. El aparente optimismo de la doctrina de la metempsícosis no es más que el reverso de la condena que se ha proferido contra la dignidad humana. Todo está salvado, *porque ya no hay nada que salvar, porque nunca ha habido nada que salvar.* El riesgo de la perdición

---

[58] C. S. LEWIS, *Le problème de la souffrance*, traducido del inglés por M. FAGUER, París, 1950, explica este punto. Es un libro que merece ser leído.

eterna está excluído; pero, al mismo tiempo, queda también suprimido el riesgo de la bienaventuranza eterna de un ser creado, *realmente subsistente*, en el seno de la semejanza con Dios.

Admitir o rehusar la reencarnación es, pues, ponerse en uno de los dos campos espirituales que se reparten la humanidad. El riesgo de la perdición eterna es el envés del riesgo del amor eterno; no hubiera habido nada de esto *si Dios no nos hubiera creado*. La fascinación de la metempsícosis es una de las formas de la rebelión del hombre, que, *al afirmar que él no ha pedido ser creado*, rehusa también el riesgo del Ser; en el fondo de la reencarnación está el deseo secreto de no ser. He aquí por qué un hombre que hubiera admitido ya la totalidad del dogma católico, pero que se aferrara todavía a la metempsícosis, *no habría suprimido aún ninguno de los obstáculos realmente importantes en su avance hacia el bautismo*. El caso no es hipotético: una joven hindú, la víspera de su bautismo, rehusó el sacramento al comprender que le era preciso abandonar totalmente la doctrina de la reencarnación; hasta tal punto es verdad que esta doctrina es una de las manifestaciones del abismo que separa el mundo del mito del mundo de la revelación. *La doctrina de la metempsícosis es la más especiosa de las tentaciones diabólicas*, porque nos hace creer que es más humana, más «optimista» que la de la condenación, doctrina central en el cristianismo; en realidad, *Satán nos hace creer también que el amor* (que lleva como corolario inevitable, repitámoslo, la posibilidad de la perdición eterna) *es malo*: nos seduce y engaña haciéndonos pensar que hay más grandeza y verdad en una doctrina que excluye la posibilidad de la condenación rehusando el riesgo del amor.

La metempsícosis no se remonta al orden de la fe en un Dios caritativo y salvador, sino a un Dios de terror: cuando se sabe el horror que hace pesar actualmente sobre millones de seres y la espantosa fatalidad con que entenebreció el mundo antiguo, la

inverosímil ligereza con que Huxley habla de ella tiene algo de escandaloso.

La verdadera causa de la reaparición de esta herejía monstruosa está en *la vinculación satánica que mantiene con el empirismo y el racionalismo*. Ofrece, en efecto, una explicación *aparentemente* clara del problema ya planteado por Gide, el de la «abundancia de almas»: es, al mismo tiempo, un aparente optimismo (este *ersatz* de la esperanza cristiana no puede morir en el impenitente liberal que es Huxley); no obliga a superar el empirismo, del cual no es más que la última manifestación. La total claridad racional, la especie de certeza *matemática* de que, al cabo de un número «x» de siglos, todo volverá al seno del Absoluto impersonal, fascina a los occidentales (el caso es enteramente diferente para los orientales). Cuando «el hombre blanco» pierde la fe, quiere salvar todavía «el perfume del vaso», quiere conservar «la sombra de una sombra» de la religión; entonces se deja fascinar por este espejo de cazar alondras: el caso de Gide, de Simone Weil, de Green (en su período de incredulidad), lo muestran con claridad definitiva.

La metempsícosis suprime toda gracia trascendente: dejando la salvación a las solas fuerzas del hombre, volatiliza la teología del pecado y de la redención; hace que se derrumbe la religión de la *salvación*, del perdón por un ser divino, Padre y Creador. Es una doctrina de «liberación», que sustituye a la comunión del amor: es la absorción en el Todo, la aniquilación final del hombre y del mundo.

Cuando el hombre moderno se deje turbar por el aparente optimismo de la metempsícosis, cuando se sienta desconcertado por el aparente escándalo del infierno eterno de los cristianos, debe acordarse siempre de esta verdad esencial: en el fondo de la reencarnación, la salvación no es más que aparente, porque, a su término, *ya no hay nada*; ya no hay hombre, ni amor; ya no hay más que un océano sin orillas. Si la «salvación» huxleyana está

garantizada, por el hecho de ser mecánica hasta tal punto que se ha podido, sin burla, someter al *cálculo de probabilidades* el conocimiento de los plazos necesarios para la reabsorción final en el Todo, en realidad, en este mundo *no sucede nada.* La apariencia de dicha, la apariencia del SER, oculta el triunfo de la NADA. ¿No consiste en esto precisamente el juego satánico: en hacer creer que hay algo cuando no hay nada? Y, por el contrario, ¿no consiste «el juego de Dios» *en permitir creer que aquí abajo no hay nada sino la desgracia y la posibilidad de perderse, mientras que, en realidad, hay, a cada minuto, el inmenso torrente de amor que mueve las estrellas, presente en la trama de cada destino*? Si es Huxley el que tiene razón, ¿a qué entonces esa fantasmagoría cruel, ese juego implacable, ese fatalismo impersonal? *No valía la pena comenzar el juego del mundo y del hombre,* si era preciso aniquilarse una y otra vez, y recomenzar eternamente la misma danza. ¡No valía la pena hacer «ser», si era para reducirlo al «no ser»! Sólo al demonio pueden interesarle esas cosas.

El universo, según la Biblia, ha sido creado por amor, por EL AMOR. Es *un juego de ocasiones,* en que la libertad del hombre es constantemente invitada a responder a la llamada de un Dios de caridad. Así sí valía la pena crear este universo, «porque nosotros hemos creído en el Amor», y siempre vale la pena crear amor.

CONCLUSION

Huxley es un ser aéreo. Sus novelas producen la impresión de ballets inmóviles. Es un aeronauta de lo espiritual, pero un aeronauta sin cargamento.

También Cristo asciende al cielo, «mejor que los aviadores», decía el encantador Apollinaire. Pero esta ascensión arrastra consigo al universo entero: «Cristo, al subir a lo alto, ha llevado consigo

la cautividad que nos tenía cautivos; ha dado sus dones a los hombres». Estas palabras del apóstol San Pablo son la única respuesta adecuada a la pretendida «filosofía perenne» de Huxley.

Huxley, aéreo Huxley, temo que los hijos de este siglo trágico te encuentren demasiado ligero.

Capítulo II

SIMONE WEIL Y LA INCREDULIDAD DE LOS CREYENTES

Muchos se asombrarán de ver a Simone Weil entre los aeronautas sin cargamento: uno de sus libros se titula *L'Enracinement* (El arraigamiento). La idea central de su vida es la obligación de «apretar contra su corazón, hasta triturarlo», la necesidad, el constreñimiento de la desgracia; finalmente su caridad la obligó a abrazar la condición obrera en toda su dureza. A primera vista, todo esto está en los antípodas de la ligereza huxleyana. Pero visto en profundidad, su pensamiento abandona el mundo al determinismo; el hombre triturado consiente en una especie de crucifixión, pero ésta no es un tránsito hacia la Resurrección. Simone Weil predica la necesidad de abrazar el sufrimiento del mundo, pero el clima espiritual que sostiene esta caridad es gnóstico.

Aparentemente, su mensaje es más cristiano que el de Huxley; algunos pensadores católicos, y no de los de menor talla, se han dejado captar por él: en realidad, es una de las más sutiles tentaciones que pueden acechar a los cristianos. Decir que Simone Weil no es cristiana, afirmar que no se dirigía al bautismo, porque había emprendido un camino que la apartaba cada vez más, no

sólo de la Iglesia, sino de todo cristianismo, no significa que su testimonio pierda todo valor: su caridad, sus gracias místicas, manifiestan la necesidad de lo espiritual que anima a los más clarividentes entre los hijos del siglo. Pero el sistema de Simone Weil es una filosofía que debe incluirse en la corriente del neo-estoicismo contemporáneo.

Procuro medir mis palabras. El peligro es grande. Si se pretende creer en Cristo, es preciso dirigirse al Cristo verdadero, y no poner en su lugar, bajo la misma etiqueta, la fatalidad antigua, cuya belleza era inhumana [1].

I. SIMONE WEIL, MARTIR DE LA CARIDAD

Simone Weil nació en 1909. Sus padres, llenos de solicitud y de afecto, protegieron su juventud: vivió rodeada de comodidad. A los cinco años, en 1914, descubrió el dolor de los otros: las privaciones de los soldados en las trincheras le fueron reveladas por una madrina de guerra que vivía en su hogar; Simone Weil decidió privarse de azúcar. Este «pequeño sacrificio» fué el primer paso de una entrega cada vez más total a la desgracia del mundo.

No tardó en conocer el sufrimiento personal: muy joven aún, comenzó a sufrir terribles jaquecas, que no la abandonaron jamás. A los catorce años, vivió «una de esas desesperaciones sin fondo de la adolescencia» (AD, p. 72), al comprender que nunca podría igualar el genio matemático de su hermano; éste tuvo una infancia

---

[1] Citaré las obras de Simone Weil por las siguientes siglas: PG = *Pesanteur et grâce* (1947); E = *L'enracinement* (1949); AD = *Attente de Dieu* (1950); CS = *La connaissance surnaturelle* (1950); LR = *Lettre à un religieux* (1951); IPC = *Intuitions pré-chrétiennes* (1951); CO = *La condition ouvrière* (1951); C = *Cahiers*, I (1951).

genial, a la manera de Pascal; Simone creyó al principio que jamás podría entrar, por ser mujer, en el mundo «masculino de la verdad». Quiso vencer este complejo de inferioridad: descuidando la belleza, de la que se quería hacer su patrimonio, descubrió que «cualquier ser humano, aunque sus facultades naturales sean casi nulas, penetra en el reino de la verdad reservado al genio, con sólo decir la verdad y hacer constantemente un esfuerzo de atención para alcanzarla» (AD, p. 72).

La joven Simone eligió, pues, la vocación de la «búsqueda de la verdad». Siempre sentirá horror a que se la trate en función de su debilidad femenina; desconfiará de la sensibilidad y de la ternura, que constituyen la esencia de la amistad, temiendo que desvíen el rigor perfecto de la razón [2]. Unas cuantas líneas de su «autobiografía» dejan entrever que la adolescente pasó algunos meses «de inquietudes sentimentales»; Simone Weil renunció a la belleza personal para no orientarse más que hacia la «pureza» de la armonía esparcida por el universo; ésta, oculta a los ojos de la carne, aparece a los ojos del espíritu; es «impersonal»; es fácil confundirla con la armonía estoica. Simone Weil tenía dieciséis años.

A los diecisiete, sigue, en el liceo Duruy, los cursos de Le Senne. No parece que este filósofo haya dejado huella en su pensamiento. No sucederá lo mismo con Alain, el célebre pensador que dirigió su trabajo de preparación para la escuela normal. El autor de *Propos* fué profundamente impresionado por su alumna; por su parte, la muchacha de dieciocho años, al decir de todos los que la conocieron, recibió, para no perderla jamás, la marca indeleble de su maestro [3]; el racionalismo personalísimo de Alain,

---

[1] Aquí está la raíz del inhumano intelectualismo de Simone Weil. Lo veremos más adelante.

[2] Véase el libro de A. MAUROIS, *Alain*, París, 1951. Este filósofo quiso

su respeto por las religiones, pero también su preocupación de superarlas a todas en provecho de un sistema de pensamiento que podría llamarse con bastante exactitud una «mística de la razón clara», su amor por lo real concreto, pero que es constantemente trascendido en el sentido de un eclecticismo individualista, todo esto volverá a encontrarse más tarde en Simone Weil. Unicamente al optimismo de este filósofo, que selló a generaciones de estudiantes, fué siempre impermeable su alumna.

Después de cuatro años de normal (1928-1931), Simone Weil fué nombrada profesora en Puy. Ya en la «rue d'Ulm», Bouglé veía en ella «una mezcla de anarquista y de clerizonte»; las convicciones revolucionarias que ostentaba en su escuela de Puy, sin la menor preocupación por las conveniencias profesionales, le causaron, cuenta Thibon, «algunas molestias administrativas que aceptaba con un desdén trascendente»; a un inspector que le amenazaba con la destitución, le contestó sonriendo: «Señor Inspector, siempre he considerado la destitución como el coronamiento normal de mi carrera» (PG, p. X).

Simone Weil no abandonó su «vocación» de «mártir de la caridad». El *amor fati* que había descubierto en los estoicos, en el curso de sus estudios, no despertaba en ella un interés puramente intelectual; quiso vivir este amor; lo vivió hasta su muerte. El mismo impulso que la hacía sacrificar su «feminidad» en aras de la mística filosófica, la arrastró a gestos cada vez más heroicos. Habiendo observado que los obreros de la región, para tener derecho a los subsidios de huelga, eran obligados a realizar duros trabajos (tenían que picar piedra), quiso manejar con ellos el pico;

---

establecer un severo método de pensamiento: partiendo de la tabla rasa, intentó renovar todos los problemas. Distingue entre un entendimiento instrumento de un «idealismo fatal» y una «razón», adherida a las cosas, herida por su contingencia. Simone Weil no escapó al idealismo.

Simone Weil, mártir de la verdad

les acompañó a la prefectura en una visita de reivindicación; acabó contentándose, para vivir, con la suma correspondiente a los subsidios cotidianos de huelga, distribuyendo entre los otros el resto de su salario: los días en que cobraba, sus protegidos esperaban ante su puerta; llevaba su delicadeza hasta jugar a las cartas con algunos de ellos (AD, p. 19).

Estas primeras actividades sociales le parecían insuficientes. En 1934, entró en la fábrica Renault como fresadora. Es preciso leer en *La condition ouvrière* su *Journal d'usine,* para medir la terrible experiencia humana que inspira estas líneas de *Attente de Dieu:*

> Tenía el alma y el cuerpo, en cierto modo, en pedazos. Este contacto con la desgracia había matado mi juventud. Hasta entonces no había tenido experiencia de la desgracia, a no ser de la mía propia, que, siendo mía, me parecía poco importante, y que, por lo demás, no era más que una desgracia a medias, puesto que era biológica y no social. Sabía perfectamente que había muchas desgracias en el mundo, tenía la obsesión de ellas, pero no las había comprobado nunca por un contacto prolongado. Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos y a mis propios ojos con la masa anónima, la desgracia de los otros entró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ellos, porque había olvidado realmente mi pasado y no esperaba ningún porvenir, ya que difícilmente podía imaginar la posibilidad de sobrevivir a estas fatigas. Lo que allí sufrí me marcó de un modo tan duradero que todavía hoy, cuando un ser humano, cualquiera que sea, en cualquier clase de circunstancias, me habla sin brutalidad, no puedo evitar el pensar que debe de haber en ello algún error y que el error va sin duda, por desgracia, a disiparse. Allí recibí para siempre la marca de la esclavitud, como la marca que los romanos imprimían con hierro candente en la frente de sus esclavos más despreciados. Desde entonces me he considerado siempre una esclava (AD, p. 74-75).

Otro texto precisa la desgracia que aplasta a los millones de hombres de nuestro mundo satánico:

> Se produce un estado tan violento como si un condenado a muerte se viera obligado a contemplar durante horas la guillotina que va a cortarle el cuello. Hay seres humanos que pueden vivir veinte, cincuenta años en este estado violento. Se pasa al lado de ellos sin notarlo (AD, p. 125-126).

Lo más terrible es la inercia a que nos reduce la desgracia:

> Nosotros estamos clavados a un sitio, libres sólo en nuestras miradas, sometidos a la necesidad. Un mecanismo ciego, que no tiene en cuenta para nada el grado de perfección espiritual, empuja constantemente a los hombres... Si el mecanismo no fuera ciego, no habría en absoluto desgracias. La desgracia es, ante todo, anónima; arrebata su personalidad a todos aquellos de quienes se apodera, y los convierte en cosas. La desgracia es indiferente, y el frío de esta indiferencia, un frío metálico, hiela el fondo del alma de todos aquellos a quienes toca. Jamás volverán a encontrar el calor. Nunca creerán ya que son alguien (AD, p. 131).

Si es cierto que, en el universo, dos hombres de cada tres no tienen recursos suficientes para alimentarse, vestirse y alojarse convenientemente, las líneas de Simone Weil son una sentencia condenatoria de nuestra pretendida civilización [4].

---

[4] *La condition ouvrière* (col. *Espoir*, París, 1951) contiene, además del *Journal d'usine*, que es una cosa admirable, una serie de textos sociales que proceden de los años 1934-1937. Lo trágico de la condición proletaria está descrito allí en términos de los que no conozco equivalente. Sin duda, es preciso observar que la situación descrita es anterior a la profunda reforma llevada a cabo en 1936; pero ello no obsta para que estos textos se inscriban en la memoria con una fuerza extrema; después de haberlos leído ya no es posible «dormir en paz». El mayor interés de esta publicación consiste *en revelarnos una Simone Weil enteramente extraña todavía a las teorías gnósticas que más tarde invadieron su pensamiento.* Basta leer *L'enracinement*, que data de 1942, para medir la distancia entre estos dos períodos de su vida. Este libro contiene también páginas espléndidas, pero el pensamiento se pierde demasiado pronto en consideraciones de mística matemática, que vienen a contradecir, a mi parecer, los primeros ímpetus del

Cuando estalló la guerra de España, en 1936, Simone Weil participó en ella al lado de los republicanos. Un accidente (se escaldó los pies) le impidió continuar. Pero conservó su deseo de abrazar la ciega necesidad, de dejarse triturar, destruir por ella. Durante la última guerra, abandonó los trabajos eruditos que hacía con Thibon para trabajar como vendimiadora; fué para ella un verdadero infierno, porque la tuberculosis comenzaba a minarla:

> Un día me pregunté si no estaría muerta y habría caído en el infierno sin darme cuenta de ello, si el infierno no consistiría en vendimiar eternamente (PG, p. VI).

Exiliada en América con su familia, quiso enrolarse en la resistencia. De vuelta en Londres, en noviembre de 1942 pidió que se le asignara una misión en Francia; le fué negada en vista de su tipo étnico, demasiado fácilmente reconocible. Simone Weil quiso, al menos, contentarse con la ración alimenticia oficial para los franceses de Francia; enviaba a la gente pobre sus cupones de racionamiento. En fin, último rasgo, más sublime que todos los otros: abandonando sus trabajos, pasaba horas contando cuentos (los sabía maravillosos) al hijo de su hospedera, un pobre retrasado, procurándole así alegrías infantiles de las que, por lo demás, estaba completamente privado.

---

pensamiento. Si para que el hombre se una a la «pasión de Cristo» (tal como Simone Weil la ve) es preciso que se convierta en «materia inútil», no se ve ya la necesidad de las reformas sociales que, sin embargo, se piden, ¡y con qué elocuencia abrasadora! En *L'enracinement*, el pensamiento de la autora está desprovisto de aquel dispositivo que garantizaba su equilibrio en los textos de 1934-1937. Los dos últimos textos de *La condition ouvrière*, fechados en Marsella, 1941-1942, p. 241-273, están mezclados con consideraciones místicas análogas a la de *Intuitions pré-chrétiennes*. El corte de 1937 es claro. A partir de este momento Simone Weil mezcla a la pureza de sus experiencias anteriores una ideología cada vez más devorante.

Estos malos tratos que ella misma se daba acabaron con su salud. Minada por la tuberculosis, se extinguió en Londres el 24 de agosto de 1943.

La vida de Simone Weil se expresa totalmente en esta frase que escribió a G. Thibon:

> Nunca he podido resignarme al hecho de que todos los seres humanos distintos de mí no estén completamente preservados de toda posibilidad de desgracia (PG, p. VII) [5].

Esta frase, admirable porque ha sido vivida, permite decir que la existencia de Simone Weil se desarrolló toda entera en el plano que Pascal llamaba «el orden de la caridad»; por encima del orden de la materia, el orden del espíritu es el orden más alto.

II. LA VIDA MISTICA DE SIMONE WEIL

Simone Weil fué educada en el agnosticismo, digamos incluso en el ateísmo más completo. Además, la vida religiosa formalista, estoica, de ciertos miembros de su familia judía, siempre le causó horror: una de las causas de su apasionado resentimiento frente a la religión del Antiguo Testamento radica con toda seguridad aquí [6].

No será en el seno de una tradición religiosa donde Simone

---

[5] También esto está en contradición con su doctrina central de la «paciencia» ante la «necesidad». El estoicismo en que tanto se inspira no tiene ninguna preocupación por reformar este mundo; la necesidad implacable era para él el semblante del orden. Este admirable pensamiento de Simone Weil muestra, por su feliz ilogicismo, que ella era mucho mejor que sus doctrinas.

[6] El antisemitismo de S. Weil tiene raíces más profundas. Nace del «resentimiento». Es ésta una segunda raíz de sus aberraciones intelectuales.

Weil encontrará nuevamente lo divino. Simone Weil «no buscó jamás, en ningún momento, a Dios»; no afirmaba ni negaba, porque estimaba «que, estando en este mundo, lo que debiéramos hacer era adoptar la mejor actitud frente a los problemas de este mundo, y que esta actitud no dependía de la solución del problema de Dios» (AD, p. 70-71).

Adoptando «la mejor actitud frente a los problemas de este mundo» será como volverá a encontrar el cristianismo. Inmediatamente después de su año de fábrica, en 1934, con ocasión de un viaje a Portugal, descubrió que el «cristianismo es la religión de los esclavos» [7]:

> Encontrándome en esta situación de espíritu, y en un estado físico miserable, entré en aquel pequeño pueblo portugués, que era, ¡ay!, también muy miserable, yo sola, de noche, bajo una luna llena, el mismo día de la fiesta patronal. Era a la orilla del mar. Las mujeres de los pescadores iban alrededor de las barcas, en procesión, llevando cirios y cantando cánticos ciertamente muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada puede dar una idea de ello. Nunca he oído nada tan triste, a no ser el canto de los remeros del Volga. Allí tuve súbitamente la certeza de que el cristianismo es por excelencia la religión de los esclavos, que los esclavos no pueden dejar de adherirse a ella, y yo una más entre ellos (AD, p. 75).

En 1937, Simone Weil pasó dos días en Asís:

> He pasado en Asís dos días maravillosos. Allí, sola en la pequeña capilla románica del siglo XII dedicada a Santa María degli Angeli, maravilla incomparable de pureza, donde San Francisco oró muchas

---

[7] Esta frase es verdadera en un sentido, porque Cristo salvó a todos los hombres, y sobre todo a los que son «aplastados» por los poderosos de este mundo. En otro sentido, esta afirmación es totalmente falsa, porque de estos «esclavos» Cristo hizo «hijos de Dios». El cristianismo es la religión de la adopción divina. Más adelante veremos el sentido herético que Simone Weil da a la expresión «religión de los esclavos».

veces, algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas (AD, p. 75).

Cristianismo, religión de los esclavos, religión de la pobreza; nada de esto nos asombra después de lo que sabemos de la vida de Simone Weil. En esta misma línea es donde va a descubrir a Cristo:

> En 1938 (S. Weil tenía veintinueve años) pasé diez días en Solesmes, desde el Domingo de Ramos al martes de Pascua, siguiendo todos los Oficios. Tenía intensos dolores de cabeza: cada sonido me hacía tanto daño como un golpe, y un extremo esfuerzo de atención me permitía salir fuera de esta carne miserable, dejarla sufrir sola, amontonada en su rincón, y encontrar una alegría pura y perfecta en la belleza inaudita del canto y de las palabras. Esta experiencia me ha permitido, por analogía, comprender mejor la posibilidad de amar el amor divino a través de la desgracia. Ni que decir tiene que en el curso de estos Oficios el pensamiento de la Pasión de Cristo entró en mí de una vez para siempre (AD, p. 75).

Este esfuerzo que se imponía a sí misma para «dejar a su pobre carne sufrir, amontonada en su rincón», mientras que «su alma encontraba una alegría pura y perfecta», representa, en sí mismo, una ascesis heroica [8]. De suyo, igualmente, entrever «la posibilidad de amar el amor divino a través de la desgracia» constituye una experiencia mística; el cristiano, cuando espera contra toda esperanza, ama a Dios «a través de la desgracia». Es difícil negar la autenticidad de la gracia que recibió después:

> Había allí un joven católico inglés, que me dió por vez primera la idea de una virtud sobrenatural en los sacramentos [9], por el esplen-

---

[8] Desgraciadamente, más tarde, Simone Weil expresará claramente la condena que lanza sobre la carne. Todos los aforismos de Simone Weil son ambiguos.

[9] La doctrina de S. Weil sobre los sacramentos es cátara: son una consolación (es el *consolamentum* cátaro) para los «perfectos». M. MORÉ,

dor verdaderamente angelical de que parecía revestido después de haber comulgado. El azar —siempre me gusta más decir azar que Providencia [10]— lo convirtió para mí en un auténtico mensajero. Porque él me hizo comprender la existencia de esos poetas ingleses del siglo XVII a los que se llama metafísicos. Más tarde, leyéndolos, descubrí el poema... que se titula *Amor*. Lo aprendí de memoria. Con frecuencia, en el momento culminante de las violentas crisis de mis dolores de cabeza, me ejercitaba en recitarlo, poniendo en ello toda mi atención y adhiriéndome con toda mi alma a la ternura que encierra. Creía leer simplemente un bello poema; pero, sin que yo me diera cuenta, esta recitación tenía la virtud de una plegaria. Fué durante una de estas recitaciones cuando... Cristo mismo descendió y se apoderó de mí... En este repentino apoderamiento ejercido sobre mí por Cristo ni los sentidos ni la imaginación tuvieron ninguna parte; únicamente sentí a través del sufrimiento la presencia de un amor análogo al que se lee en la sonrisa de un rostro amado (AD, p. 76).

Simone Weil no había leído nunca ni un solo escrito místico (AD, p. 76-77); los críticos más rigurosos en materia de «discernimiento de espíritus» tendrán que confesar que esto es una garantía suplementaria de autenticidad [11].

Mientras leía una vez el *Padrenuestro,* Simone Weil prometió

«La pensée religieuse de Simone Weil», en *Dieu Vivant,* núm. 17, París, 1950, p. 47-54, muestra claramente este punto.

[10] Simone Weil escribe en *Intuitions pré-chrétiennes* (p. 39 ss.) y en *L'enracinement* (p. 222) páginas fuertes contra la concepción individualista y egoísta de la Providencia; no pocos cristianos suponen cándidamente que, si escapan a una bomba, mientras que el hospital vecino es destruído, han sido «preservados» por la Providencia. En este punto S. Weil tiene razón. Pero de aquí no se puede deducir que el gobierno general del universo (en el cual cada destino tiene su lugar) sea obra del azar. Luego veremos que la «Providencia», para Simone Weil, no es más que la «necesidad» estoica.

[11] Cuántas veces no se toman por experiencias místicas los recuerdos de lecturas anteriores, olvidadas, de buena o de mala fe. En este punto el testimonio de Simone Weil es más auténtico que el de Huxley.

aprenderlo de memoria. Sucedía esto en junio de 1941, cuando estaba en casa de Thibon. Al principio, no lo aprendió; pero después se dijo que, puesto que lo había prometido, debía aprenderlo. La «dulzura infinita de este texto» se «apoderó» de ella hasta tal punto que no podía evitar el recitarlo casi continuamente. Limitándose a esta única práctica religiosa [12], se obligó a comenzar de nuevo la recitación, hasta conseguir una atención «absolutamente pura». Entonces conoció un estado que los espirituales han llamado «la contemplación adquirida»:

> A veces ya las primeras palabras arrancan mi pensamiento de mi cuerpo y lo transportan a un lugar situado fuera del espacio, donde no hay ni perspectiva ni punto de vista. El espacio se abre. La infinitud del espacio ordinario de la percepción es reemplazada por una infinitud elevada a la segunda y, alguna vez, a la tercera potencia. Al mismo tiempo esta infinitud de infinitud se llena por todas partes de silencio, un silencio que no es una ausencia de sonido, sino que es el objeto de una sensación positiva, más positiva que la de un sonido. Los ruidos, si los hay, no me llegan sino después de haber atravesado este silencio (AD, p. 79).

Simone Weil describe aquí lo que se llama «el sueño de las potencias, el silencio de las facultades de superficie del alma». Hasta aquí, la experiencia no va más allá de la contemplación adquirida; pero he aquí algo que se asemeja al primer grado de la contemplación pasiva:

> A veces también, durante esta recitación o en otros momentos, Cristo está presente en persona, pero con una presencia infinitamente más real, más penetrante, más clara y más llena que aquella primera vez, cuando se apoderó de mí (AD, p. 79).

---

[12] La práctica *exclusiva* de la recitación del *Padrenuestro* es uno de los puntos característicos del catarismo; cfr. MORÉ, op. cit., p. 41.

Es evidente que, desde 1934 a 1941 (no sabemos nada de los últimos años de Simone Weil), la gracia mística penetró su alma. Este amor que ella trataba de alcanzar a través de la desgracia y de la necesidad, estaba persuadida de que le había sido revelado; creía haber encontrado a Cristo.

III. EL SISTEMA RELIGIOSO DE SIMONE WEIL

Según el P. Perrin y G. Thibon, la Iglesia como institución temporal, y también un amor muy grande por las religiones no cristianas, sobre todo las de Grecia, interrumpieron el itinerario de la que ellos llaman «una casi catecúmena». El verdadero semblante de la Iglesia es a veces difícilmente reconocible; se impone una presentación matizada de la eclesiología; asimismo, debería enseñarse a los cristianos actuales una teología completa de la cuestión relativa a la salvación de los infieles. Estas dos tareas han sido llevadas a cabo por el P. Perrin. Pero la admirable paciencia de este apóstol no consiguió acercar a Simone Weil al bautismo, porque las razones de su negativa eran mucho más profundas. Es inexacto afirmar que S. Weil no comprendió más que la mitad del mensaje cristiano (su testimonio doloroso), pero que sus lagunas no quitan nada a la orientación fundamentalmente exacta de su búsqueda [13]; el mismo crítico está más acertado cuando habla, en otra parte, de la *Gnosis* de Simone Weil. El atento estudio de los textos prueba de manera evidente, en efecto, que aquí se trata de una resurrección del estoicismo místico de la antigüedad, combinado con un fuerte influjo cátaro.

---

[13] Tal es la opinión de R. ROUQUETTE, «Mystère de Simone Weil», en *Études*, enero 1951, p. 104-106. Por lo demás, es mucho lo que tomo de este juicioso estudio, menos apasionado que el de MORÉ.

El entusiasmo de los sectores *cristianos* por los *escritos* de Simone Weil es una muestra característica de la confusión del pensamiento católico de este siglo. Estamos obsesionados por los «concordismos» fáciles; ya lo he dicho al hablar de Huxley. Intentamos bautizar, *in extremis,* a todo lo que, de lejos o de cerca, se parece al cristianismo, porque no nos tomamos el trabajo de conocer el mensaje cristiano auténtico. Diríase que es necesario que las verdades religiosas nos sean propuestas por pensadores no cristianos para que adquiramos conciencia de riquezas que poseemos desde siempre, pero que tenemos olvidadas. Tenemos *mala conciencia;* nos avergonzamos de nuestra fe. Simone Weil pasa por cristiana a los ojos de muchos. Casi nadie ha visto (pero ya se comienza a verlo, el P. Perrin el primero) que era maniquea. Es, pues, posible, en nuestro siglo XX, esparcir ideas *heréticas* situadas en los antípodas de los puntos más esenciales de nuestra fe sin que se pestañee. Con tal de no emplear las fórmulas que todo cristiano conoce como heréticas, por ejemplo, que hay tres naturalezas en Dios y una sola en Cristo, se pueden desarrollar teorías que no sólo están al lado de acá de la revelación, sino que la niegan; y quienes lo hagan pueden estar tranquilos: pasará mucho tiempo antes de que alguien se levante a protestar.

* * *

El primer libro de Simone Weil, *La pesanteur et la grâce,* ha entrado en la literatura como un «clásico cristiano» digno de Pascal [14]. Ahora bien, bastaría leer, en las primeras líneas, la idea

[14] No acierto a comprender cómo G. THIBON, siempre tan perspicaz, ha podido, en la introducción de *Pesanteur et grâce,* desviar así el pensamiento de Simone Weil y no ver que la afirmación que servía de título a la recopilación era herética.

central de la obra, a saber: que Dios, al crear, se ha como «vaciado» de sí mismo en favor de la creación, la cual es «peso»; bastaría reflexionar en la consecuencia que Simone Weil deducía de aquí sobre la gracia, que sería una «descreación, un vacío ontológico», para ver que estaba en contradicción con la afirmación primera del *Génesis* sobre la creación del mundo a imagen de Dios.

Me inclino respetuosamente ante la vida de Simone Weil; pienso que, en el Paraíso, estará más cerca de Dios que muchos cristianos; creo también en la autenticidad de sus dones místicos; pero no puedo dejar de mostrar la herejía latente del sistema en que aprisiona sus experiencias espirituales. Su mensaje contiene grandes verdades, útiles a los cristianos, pero *su inspiración fundamental* es tan contraria a la fe cristiana, que las partes positivas pierden en ella lo mejor de su verdad. No acuso, de ningún modo, a la *persona* de la autora de *Attente de Dieu,* sino a los *cristianos* que se dejan fascinar por su sistema religioso. Este entusiasmo pone de relieve el hecho doloroso que se ha llamado «la incredulidad de los creyentes».

1. Origen del error en Simone Weil

La inspiración poética no nos da nunca más que el primer verso, decía Mallarmé; las demás estrofas del poema dependen de la habilidad del artista. Del mismo modo, la gracia mística no destruye de un golpe el edificio de nuestras certezas anteriores; nuestro temperamento, nuestros hábitos de pensar y de sentir, nuestros amores y nuestros odios, permanecen intactos. Cuando Claudel fué herido por la gracia, el día de Navidad de 1886, en Notre-Dame de París, la fe en Dios se apoderó de él para siempre; al mismo tiempo, comprendió con horror que el rayo divino había como desdeñado el edificio intelectual de su anterior materialismo: éste quedaba intacto; lo único que había sucedido, es-

cribe, era «que él había salido de aquel edificio», como un hombre que hubiera sido bruscamente arrancado de su pobre piel. Claudel luchó cuatro años contra esta gracia; sólo pulgada a pulgada le cedió el terreno. Yo conocí a un joven estudiante que, habiendo perdido la fe, oyó un día la llamada de Dios; sintió que algo, no sabía qué, le era pedido; pero, al mismo tiempo, como Claudel, comprendió que sus opiniones materialistas, con todos sus argumentos, seguían siendo aparentemente tan convincentes como antes; sólo mediante la oración y el esfuerzo moral, *ejecutado con una fe total en este Dios que le pedía sacrificios cuyos motivos racionales no veía,* avanzó hacia la fe. Un día vió que era preciso cortar el nudo gordiano, *sacrificar, momentáneamente al menos, el edificio de aquellas certezas racionales,* y ofrecerse al perdón sacramental de Dios.

Si la gracia no se toma el trabajo de demoler la armadura intelectual y afectiva que hemos ajustado pacientemente, no es porque sea impotente para ello, sino porque nos alcanza en los entresijos del ser, *más allá de la distinción de la inteligencia y de la voluntad.* Esta cima del alma permanece virgen, porque nuestros hábitos mentales, nuestros amores, en una palabra, el «yo» que hemos construído al azar de las circunstancias, buenas o malas, *no se identifica con ella. Anima* no nos es directamente accesible; el bien que hacemos no procede siempre de este núcleo central; el mal que realizamos no llega tampoco a herirnos tanto como a veces quisiéramos. El fondo del ser no nos pertenece; *es de Dios.* He aquí por qué el arrepentimiento sigue siendo posible, mediante un regreso, cumplido en la gracia, a esta virginal profundidad del alma; he aquí por qué, igualmente, el bien auténtico viene de esta zona secreta donde Dios habla.

Si la gracia penetra tan profundamente, se comprende que el trabajo de la ascesis consista precisamente en facilitarle el acceso a nuestro ser total. Mientras siga siendo «gratuita» (*gratis data,*

dice la teología), es decir, mientras no opere en el seno de una vida nueva, en que el «yo» superficial es integralmente «evangelizado», permanecerá estéril. He aquí por qué la Iglesia, cuando canoniza a un santo, no se ocupa de sus visiones, de las gracias gratuitas que recibió, sino de la repercusión de éstas en su vida.

El primer dominio que se ilumina con la claridad de la gracia es el de los «grandes pecados», los de la carne, por ejemplo, acerca de los cuales es imposible engañarse. Sería peligroso detenerse en este estadio: si a veces percibimos también los peligros del egoísmo, no siempre vemos las sutiles formas que puede revestir, por ejemplo el orgullo intelectual, la adhesión fanática a nuestras ideas personales. Más aún, *las estructuras secretas, profundamente sepultadas en lo íntimo, y, entre ellas, las categorías espontáneas de nuestro espíritu,* deben ser «evangelizadas». El *sacrificio dell'intelletto* es una etapa capital en el camino hacia Dios; es lo que los místicos llaman *la noche del espíritu.*

* * *

Simone Weil, por su caridad heroica, vivió la «noche de los sentidos»; pero no la del espíritu: si no negó su amor a este Cristo que se había revelado a ella, «le negó a medias su inteligencia» (AD, p. 77). Su drama consistió en esto: la inteligencia era genial en ella, y no son los cristianos que nunca han reflexionado, porque nunca han tenido que buscar la verdad en las tinieblas, los que pueden tirarle la primera piedra; el sacrificio que tenía que hacer era inmenso. No creo que la autora de *Attente de Dieu* tuviera nunca la evidencia de que se le pedía este gesto: su sinceridad era indudable. Pero el hecho es que recibió las gracias que Dios da «a los que hacen lo que pueden» *(facienti quod est in se Deus non denegat gratiam)* [15], mostrando así que

[15] La teología enseña que «los que hacen lo que pueden» lo hacen

Dios no abandona a los no cristianos que son sinceros [16]; pero no llega hasta el fin. Su inteligencia, monstruosamente desarrollada, elabora un sistema que se manifiesta *menos rico* que las experiencias morales y místicas que había tenido, Simone Weil no vió que, si la fe es razonable, *esto no quiere decir que sea una certeza matemática;* ahora bien: rehusó el bautismo porque esperaba a que una *certeza* la obligara a bautizarse [17].

* * *

Entre los catorce y los dieciséis años, Simone Weil quiso escapar a su condición de mujer. No fué ciertamente ajeno a esto un complejo de inferioridad ante el genio matemático de su hermano. En la vida intelectual de Simone Weil hay resentimiento y exaltación: puede discurrir jornadas enteras en línea recta, sin escuchar jamás las objeciones, siguiendo inexorablemente su idea; hay algo de «desquiciamiento» en su lógica implacable; nunca me pro-

---

además «con la gracia» de Dios; pero aquí se trata de esas gracias *actuales* que Dios da a todos los que buscan la verdad. La gracia que Dios concede a continuación puede ser una especie de luz provisional, que normalmente conducirá a la fe integral si el hombre está en condiciones de adquirir el conocimiento mediante una enseñanza autorizada. Me aparto en este punto de MORÉ, según el cual Simone Weil era una hereje consciente y voluntaria. Yo creo que su sinceridad era total. Sus errores muestran únicamente el peligro de internarse solo, con la ayuda exclusiva de la inteligencia matemática, en los problemas religiosos.

[16] Vivir según las luces de su conciencia, a condición de que ésta no haya sido culpablemente oscurecida, tal es la ley para los que desconocen a Cristo. Serán juzgados de acuerdo con su sinceridad. Tal era la doctrina, ya citada, del cardenal Mercier.

[17] *Attente de Dieu,* y sobre todo *Lettre à un religieux,* hacen este punto completamente evidente. No cito en detalle, porque es el conjunto del pensamiento el que supone esta fe «certeza».

Nunca se repetirá bastante que las gnosis, aparentemente más místicas que la simple doctrina cristiana, son formas de *racionalismo.*

duce la impresión de tener en algún sitio el seguro necesario a todo pensador realista. Su genio intelectual sofoca su verdadera personalidad. Si en el origen de su vocación intelectual hay una parte de inhibición, de resentimiento, ya no nos extraña que le haya sido humanamente imposible volar por encima de su destino y preguntarse si sus razonamientos tienen el valor constructivo que ella les concedía. Nada es más difícil que desatar los dolorosos nudos formados por complejos mal aclarados [18].

* * *

Una segunda causa de su negativa es la formación intelectual que recibió. El P. Rouquette ha visto claro al decir que el estoicismo es la esencia de su pensamiento. La cosa es evidente desde la publicación de *Intuitions pré-chrétiennes* (1951). Si se tiene en cuenta que el estoicismo de Simone Weil no es el de cierta tradición romana, en que aparece como un orgulloso voluntarismo, sino el verdadero, el de los griegos, se comprenderá mejor que tuviera, mucho antes de sus contactos con el cristianismo, el sentimiento de vivir *en un universo religioso completo*. Partiendo de la contemplación de la armonía oculta en el orden del mundo, el estoicismo griego culmina en una contemplación, en una unión mística con el *Logos*, que, en la forma sensible de un fuego sutil, penetra el universo, lo sostiene y lo ordena. El estoico que «acepta» libremente la «necesidad» que preside al desarrollo del universo, supera las contingencias aparentes; penetra en el reino de la belleza perfecta; la centella ígnea, que es lo más profundo de su alma, se identifica con el fuego sutil que sostiene el mecanismo, aparentemente ciego, del universo [19].

---

[18] Sería preciso conocer mejor la crisis sentimental de la juventud de Simone Weil. Interviene en ella, como se verá, la obsesión sexual.

[19] Véase Max POLHENZ, *Die Stoa*, Gotinga, 1948. Es el libro capital

Esta doctrina se combina tan bien con la mística neo-platónica, armoniza tan profundamente con el universo de la geometría, en que los antiguos vieron siempre uno de los pórticos de la filosofía, que el genio a la vez estético y matemático de Simone Weil fué seducido por ella. Alain, con el antisemitismo que heredó de Lagneau, hizo el resto.

Cuando Simone Weil entró más tarde en contacto con la «desgracia» y la «ciega necesidad», creyó ver en el estoicismo (al cual, por lo demás, muy pronto mezcló platonismo) la única doctrina que podía explicar lo real. Sublevada contra una concepción de la «providencia» demasiado egoísta e individualista, se inclinó violentamente al lado de la «providencia» estoica. Simone Weil repite con frecuencia, por ejemplo en *L'enracinement* (p. 222 ss.), que la Providencia no es lo que los cristianos se imaginan: cuando un cristiano dice que la Providencia le ha protegido porque la bomba que ha aniquilado un hospital y matado a centenares de enfermos ha respetado su casa, dejando a salvo su vida, provoca la reprobación de Simone Weil. La teología recuerda a estos cristianos que, si es cierto que «ni un solo cabello de su cabeza cae sin el consentimiento del Padre celestial», también lo es que, fuera del caso de un milagro, la *manera* concreta en que se realiza esta parábola es un secreto de Dios; las víctimas del bombardeo son también objeto de la providencia *misteriosa* de Dios.

La manera en que los cristianos monopolizan la Providencia en provecho de sus pequeños proyectos personales explica por qué Simone Weil se atuvo hasta el fin a la doctrina estoica: ésta enseña que es precisamente identificándose, dejándose destruir apa-

---

sobre esta corriente del pensamiento.—Camus, Gide, Sartre, Malraux recogen el aspecto «romano» del estoicismo: la voluntad que se endurece en la lucidez; Simone Weil recoge su aspecto «místico», excesivamente descuidado.

rentemente, si es preciso, por la necesidad (ἀναγκή) cósmica, cómo el hombre se une al principio de la belleza, a lo divino. Si el cristiano hace lo mismo, siguiendo el ejemplo de Jesús en la cruz, el mundo en que entra es, sin embargo, diferente al de Simone Weil, porque está penetrado de la presencia de un Dios personal, Padre y creador; además, este Dios se ha encarnado en la historia; por consiguiente, si, en apariencia, ésta sigue siendo lo que es, una sucesión de azares, en realidad, al aceptar la voluntad de Dios, el hombre no se adhiere a la belleza impersonal, a un «orden» del mundo, sino a la voluntad amorosa de un Dios personal, con quien el alma entra en contacto ya en esta vida.

La prueba de esta verdad es que la tradición cristiana admite la realidad de los milagros: éstos son signos que, a causa del clima religioso y moral que los rodea, llaman la atención sobre la presencia de un Dios de bondad que dirige el universo; si este *Dios nos destruye, creemos, y el milagro nos ayuda a ello, que esta* muerte nos hace entrar en la vida del amor divino.

Simone Weil rechaza absolutamente el milagro, porque sería un esguince, una «excepción» al desarrollo de la necesidad ciega [20]; el milagro es imposible, porque esta ciega necesidad *es* la belleza

[20] Una serie de textos de *L'enracinement* y de *Intuitions pré-chrétiennes* suprimen toda posibilidad del milagro; la necesidad del universo no puede quebrarse para dar lugar a la intervención de un Dios personal. Léase también *Lettre à un religieux*, p. 53 ss. La doctrina cristiana sobre el milagro supone que las «leyes de la naturaleza son bastante sutiles para que la intervención de Dios pueda insertarse en ellas sin desbaratarlas, y lo suficientemente estrictas para que esta intervención pueda inscribirse en ellas de una manera clara». Las «leyes» sólo son, por lo demás, «leyes de la mayoría». El elemento extraordinario del milagro no tiene sentido más que en relación con el contexto religioso y moral que envuelve al hecho. Este es «extraordinario» a fin de llamar la atención del despreocupado espíritu del hombre. El milagro supone un Dios personal, custodio de una providencia *sobrenatural*. Negar el milagro, como Simone Weil, equivale a

del mundo; basta aceptar esto para verla. Esta *belleza es impersonal*. Simone Weil habla, es cierto, al referir sus gracias místicas, «de la sonrisa de un rostro amado» que vió a través del sufrimiento; pero, aparte de que aquí no se trata más que de una comparación, todo el resto de sus escritos manifiesta claramente que opta por un *Dios impersonal*.

Aquí volvemos a encontrarnos, aunque el contexto sea totalmente diverso, en el mundo del mito que ya hemos descrito al estudiar a Huxley. Ahora bien, y esto es lo más grave: desde siempre, Simone Weil consideraba que el estoicismo griego *estaba ya en la luz cristiana*. Confundió el *amor fati* con la esperanza cristiana [21]. Cuando recibió las gracias místicas de que he hablado, creyó con toda naturalidad que el Cristo que ella había encontrado cuadraría con su filosofía religiosa anterior. La pasión de Jesús le pareció ser la manifestación del *amor fati*, de la crucifixión del hombre sobre el mundo ciego. Téngase esto en cuenta: la primera vez que Simone Weil se encuentra con el cristianismo ve en él la religión de los esclavos: los esclavos de que aquí se trata son los que están crucificados en la ciega necesidad del mundo social; ni por un momento ve que esta fórmula: «religión de los esclavos», no es bíblica, porque la religión de Cristo es la de «los hijos de Dios». Igualmente, en Asís, es la pobreza de Francisco la que ella relaciona con su propia vida errabunda, en la fábrica y fuera de ella.

Simone Weil fué fascinada, embriagada por el pensamiento

---

volatilizar toda la historia de Dios, encarnada, en su designio providencial, en el seno de Israel; equivale sobre todo a volatilizar la encarnación.

[21] *Intuitions pré-chrétiennes* está centrado sobre este tema. El «liminaire» del núm. 19 de *Dieu Vivant* (1951), por M. MORÉ, explica admirablemente la oposición radical que hay en este punto entre el estoicismo y el cristianismo. Véase en el mismo número G. MARCEL, *Structure de l'espérance*, p. 73-80.

griego, especialmente por el eclecticismo místico que florecía en la época helenística; también ella se sitúa en la serie de los alejandrinos de que hablaba el crítico del *Times* a propósito de Huxley.

* * *

No faltará quien se pregunte cómo Simone Weil, tan profundamente atraída por el pensamiento griego, llegó a profesar el maniqueísmo. La respuesta es sencilla. No es un secreto para nadie que el estoicismo practica el sincretismo en gran escala: ésta es una de las razones principales de la fascinación que ejerce. El estoicismo presentaba una síntesis de todas las religiones conocidas en aquella época; mediante un complicado juego de simbolismos poéticos y matemáticos, ostentaba la unidad de todos los sistemas religiosos. Además, el estoicismo (mejor sería hablar de neo-estoicismo, el de Posidonio de Apamea) se apropió también buena parte de la herencia platónica; hacía buenas migas con el neo-pitagorismo: todo un simbolismo astrológico, basado en la mística de los números y en el estudio de los signos del zodíaco, trataba de hacer sensible a los espíritus la maravillosa belleza del universo. El término *Logos,* orden, razón matemática, era entonces una de esas palabras mágicas que cristalizan las esperanzas de una generación.

Este estoicismo es muy diferente de la pobre doctrina escolar, oratoria y voluntarista, que se enseña a los adolescentes a propósito de Virgilio, de Horacio y de Corneille. Los equivocados son los profesores. El estoicismo es uno de los movimientos religiosos más potentes de la historia del mundo. No hay por qué asombrarse de que absorbiera igualmente toda una serie de mitos orientales. Cumont vió hace mucho tiempo [22] el papel de Siria en esta época

[22] Véase *Les religions orientales dans l'empire romain,* y también los

(Posidonio, por ejemplo, era de Apamea). Por Siria desembocan los mitos orientales en la civilización helenística. La doctrina de la reencarnación, por ejemplo, esencial en Platón, venía de allí.

Vislumbramos ya por qué Simone Weil, nutrida de estoicismo, no se limitó a exaltar el *amor fati,* sino que practicó también el sincretismo religioso. De esto a intentar aproximaciones entre Osiris, Dioniso y Cristo no había más que un paso; muchos habían dado este paso antes que ella. Es característico ver cómo inmediatamente después de la experiencia de Solesmes, donde encontró a Cristo, Simone Weil escribe:

> Fué después de esto cuando comprendí que Platón era un místico, que toda la *Ilíada* está bañada de luz cristiana, y que Dioniso y Osiris son, en cierto modo, Cristo mismo; y mi amor fué redoblado por este conocimiento (AD, p. 77).

Pocos pasajes muestran mejor cómo Simone Weil, atiborrada de sincretismo helenístico, introduce con toda naturalidad a Cristo en el mundo griego. *En lugar de explicar a Grecia por Cristo, estudiado en sí mismo, explica a Cristo por Grecia.*

* * *

Conviene señalar un tercer elemento, que explica el catarismo de Simone Weil: era imposible reducir a Cristo a sus pretendidos antepasados griegos sin separarle violentamente de su origen judío. La doctrina del Antiguo Testamento está, evidentemente, por todos sus puntos esenciales, en los antípodas de la mística estoica. La entrada de Dios en la historia, doctrina central de la revelación, constituye para Simone Weil, *como para Celso,* el gran escándalo.

---

libros de J. CARCOPINO sobre Virgilio. Debería decirse algo sobre esto en las clases de humanidades.

Fuera de los profetas, el libro de Job, y algunas páginas dispersas, el conjunto de la revelación bíblica es rechazado por ella. El crimen de los judíos consiste en haber encarnado su religión en una teocracia: Simone Weil no ve en ningún momento que la revelación bíblica progresa, que la «teocracia» judía es el «Tipo» misterioso de un Reino sobrenatural, universal, interior. Ella, tan abierta al simbolismo helenístico, *no tiene oídos para la tipología bíblica.* Ve en la Iglesia romana el fruto de un pacto satánico entre la teocracia judía y el apetito de poder que caracteriza al *imperium romanum* (al que ella detesta con toda su alma). Esta convivencia del fanatismo terrenal de los judíos con la Iglesia imperial es, según Simone Weil, la causa profunda del progresivo estrangulamiento de la verdadera tradición «cristiana», la que se encarnaba lo mismo en Osiris que en Cristo, en la *Ilíada* como en el Evangelio, en el himno de Cleantes como en las *Bienaventuranzas.* En otros términos, si Simone Weil pretende ser cristiana, *lo es a la manera de Marción,* el hereje que, como ella, rechazaba el Antiguo Testamento [23].

El origen judío de Simone Weil ha desempeñado aquí un papel importante. Es preciso desconfiar de los judíos que condenan a los judíos: esto no es una humorada, porque siempre es peligroso pensar contra la corriente, renegar de su origen étnico, sobre todo cuando está marcado por ese signo misterioso que se cierne desde siempre sobre el «Pueblo de Dios». Hubo en Simone Weil, a

---

[23] Véase en *Cahiers Sioniens,* junio de 1952, mi estudio más detallado sobre «Simone Weil et l'Ancien Testament». En él contesto a una serie de objeciones recientes, hechas por los apologistas de Simone Weil. Los judíos consideran el entusiasmo de los cristianos por el pensamiento de la autora de *Lettre à un religieux* como un nuevo índice del antisemitismo inconsciente que reina en la conciencia de los discípulos de Jesús. Pues bien: *Salus ex Iudaeis est.*

propósito de su origen racial, la misma voluntad de escapar a su condición que la que la había movido ya a consagrarse al universo masculino de la verdad trascendente. En el terreno de la raza esta inhibición implica peligros más graves aún que en el caso de la «feminidad». Simone Weil se cegó voluntariamente en cuanto al verdadero sentido del mensaje judaico. No puede ser imparcial en una materia que le tocaba tan de cerca.

* * *

Henos aquí ahora en el umbral del catarismo. Si es verdad que, a juicio de Simone Weil, la «gracia cristiana» y el «cristianismo» fueron sacrificados por la Iglesia católica, el «gran animal» nutrido de imperialismo religioso, de mesianismo fanático, los movimientos religiosos que combatieron a la Iglesia en el transcurso de la historia, reprochándole precisamente esto, no pueden ser vistos por ella sino como «vestigios» del «cristianismo» perseguido por Roma. La gnosis, el paulicianismo, el maniqueísmo fueron movimientos de éstos. Pero sobre todo debía atraerla el catarismo: también él rechazaba el Antiguo Testamento; a la Iglesia romana, «la gran prostituta», oponía la pequeña «iglesia secreta» de los puros, los que habían conservado la tradición esotérica; el catarismo pretende ser el heredero del sincretismo y de las especulaciones matemáticas y astrológicas del helenismo; pero, sobre todo, con su parangón, la doctrina albigense, *había impregnado profundamente las civilizaciones de los países de lengua de Oc.*

Pues bien: en 1941, emigrada a Marsella, Simone Weil entró en contacto con los círculos cátaros [24]: una carta de enero de 1941, enviada a la dirección de la *Revue des Études cathares,* declara que

---

[24] M. Moré, *op. cit.*, p. 39, n. 3. El catarismo no ha muerto.

(después del milagro griego) el «catarismo es el único milagro de la civilización occidental» (*Revue des Études cathares,* núm. de primavera, 1949). Simone Weil debía fatalmente entusiasmarse por el catarismo. Sus contactos con los círculos de Toulouse no fueron más que una ocasión.

El catarismo fué perseguido política, cultural y religiosamente: desapareció de la escena visible. Para Simone Weil esto constituyó un drama semejante al del sofocamiento del «verdadero cristianismo» el año 312.

El lector vislumbra ya el sentido del sistema de Simone Weil: según ella, el verdadero mensaje cristiano, es decir, esta tradición sincretista en que la gnosis helenística desempeña un papel predominante, ha sido constantemente perseguido a partir del triunfo de Roma. Al lado del «catolicismo» oficial, social y fanático ha habido siempre en secreto una corriente cristiana que a través de la gnosis, del maniqueísmo, del catarismo, llega a nuestra época. La autora de *Pesanteur et grâce* se sitúa en la línea del esoterismo. Su «cristianismo» es una auténtica réplica a todos los dogmas esenciales de la tradición judeocristiana.

Este sistema de pensamiento estaba tan profundamente mezclado a su historia personal, que era casi inevitable que, al recibir gracias místicas, las transcribiera espontáneamente al vocabulario de su gnosis: su sistema podría igualmente haber sido profesado en el siglo IV, en el VI o en el XII después de Cristo.

* * *

La gnosis se sitúa en la vertiente negativa del verdadero cristianismo. No hay tentación intelectual más peligrosa que la que ejercen los sistemas sincretistas, a base de dualismo cósmico (y también de monismo en cuanto a los «fines últimos»), que se suceden en la historia del mundo. *Es una tentación permanente del espíritu humano,* de la cual las gnosis sucesivas no son más que ma-

nifestaciones accidentales. Esta tentación es la más peligrosa, yo diría incluso que es LA tentación por excelencia, la que con más frecuencia detiene en el camino de la fe, porque seduce mediante la especiosa esperanza de un sistema religioso perfectamente claro, donde todo misterio se explica. No haría falta incitarme mucho para hacerme decir que la gnosis es LA única religión que puede segregar el espíritu humano rebelado contra Dios.

No digo que Simone Weil sea una orgullosa luciferiana, sino que objetivamente ha cedido a la tentación del *racionalismo*. Los textos que voy a citar ahora lo probarán con toda evidencia.

2. LA GNOSIS DE SIMONE WEIL

Su error fundamental es la doctrina sobre Dios y la creación [25].

a. DIOS

En numerosos pasajes [26], Simone Weil declara que Dios es a la vez personal e impersonal. Esta idea es exacta en el terreno filosófico: todos los nombres atribuídos a Dios deben ser corregidos por medio de la analogía; sólo ella permite evitar las nociones unívocas —por las cuales el Creador sería reducido a nuestras categorías creadas— y el equívoco que haría imposible toda teodicea racional. Si Dios es una «persona», lo es en un sentido analógico; en cierto modo esta persona es infinitamente «diferente» de las que conocemos aquí abajo [27]; en esta perspectiva, del mismo modo

---

[25] En todo esto sigo *Connaissance surnaturelle*, que recoge con más claridad el pensamiento de LR.

[26] LR, p. 36; IPG, p. 9; E, p. 222, 236, 241, 244, 256; AD, p. 124, 140 ss.

[27] L. T. L. PENIDO, *L'analogie en philosophie et en théologie*, París, 1933, deberá ser leído entero.

que el seudo-Dionisio hablaba de Dios «superesencial, supersustancial», se deberá hablar de Dios «impersonal» [28].

Este punto de vista queda *del lado de acá* de la revelación: si la Biblia afirma sin cesar que el Señor es un Dios escondido, si San Juan escribe que «nadie ha visto jamás a Dios», añade, sin embargo, que el «Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, le ha dado a conocer». Esta frase del *prólogo* del Evangelio se refiere a la encarnación de Cristo. La encarnación revela la persona de Dios Hijo: por la unión de las naturalezas en una sola hipóstasis, la *humanidad* de Jesús se convierte en el *sacramento* por el cual nos es manifestada la plenitud de Dios: «En El —dice San Pablo— reside *corporalmente* la plenitud de la divinidad.» Los pensamientos y los actos de Jesús encarnado son íntegramente humanos, porque, según el dogma, la naturaleza del hombre, en El, posee una energía y una voluntad reales [29]; pero, al mismo tiempo, por la gracia santificante (llamada por la teología «gracia creada»), las operaciones de la naturaleza humana del Salvador son transfiguradas por la divinidad; ellas «encarnan» los pensamientos y los designios misericordiosos de Jesús-Dios. La palabra *Cristo*, que significa «ungido», designa la unción del Espíritu, recibida por la humanidad de Jesús en el primer instante de su concepción. Se concibe por qué la liturgia habla de un Dios que, «según la

---

[28] El seudo-Dionisio, que decididamente no me gusta, es el principal representante de esta invasión de términos nuevos en teología. No debe olvidarse que su obra pertenece a la «especulación mística». El peligro de términos como «superesencial» consiste en hacer olvidar que en la Encarnación la *humanidad* de Jesús llega a ser el «sacramento» de nuestro conocimiento de Dios: «per hominem mors, et *per hominem* resurrectio mortuorum».

[29] Esta es la doctrina central de los Concilios de 451 y 681. Remito a mi artículo «Pour le quinzième centenaire du Concile de Chalcédoine» en *Vie Intellectuelle*, noviembre de 1951.

carne», ha nacido, ha muerto, ha sido repultado, ha resucitado. En la encarnación Dios se ha revestido totalmente de la condición humana.

La encarnación de Jesús permite, pues, decir en un sentido nuevo que *Dios es una persona:* éste es el centro paradójico de la fe. Aparentemente, a pesar de la venida de Cristo, nada ha cambiado en la historia; ésta sigue pareciéndose materialmente a la ciega necesidad estoica. Pero el abandono cristiano a la voluntad de Dios no tiene nada de común con el *amor fati:* la voluntad de Dios ha encarnado en la humanidad de Cristo; ésta se halla presente en la Iglesia y, a través de ella, en la masa del mundo; como una levadura, la hace subir poco a poco hacia la resurrección.

Simone Weil no admite la encarnación; por consiguiente, cuando habla de Dios a la vez personal e impersonal, permanece del lado de acá de la fe católica; naufraga incluso en el dualismo maniqueo. *Intuitions pré-chrétiennes* y *Lettre à un religieux* no dejan lugar a duda.

b. LA CREACIÓN

La autora de *Connaissance surnaturelle* (la última obra de Simone Weil, y la única que citaré en las páginas que siguen) pone la creación en relación *necesaria* con la encarnación y la pasión [30]:

> La encarnación [31] no es más que una figura de la creación. Dios

[30] Algunos teólogos dicen que Dios, al crear, tenía como *modelo* la humanidad encarnada de su Hijo (en virtud de su presciencia, Dios sabía que la encarnación tendría lugar). Pero esta doctrina no tiene nada que ver, como se comprenderá en seguida, con la idea de Simone Weil: según ésta, la creación es necesaria como medio para la encarnación y la pasión, a fin de que la criatura, nacida de un robo hecho a Dios, pueda «vaciarse» de sí misma.

[31] En el sentido de Simone Weil, la encarnación es *uno* de los avatares del absoluto.

ha abdicado al darnos la existencia. Nosotros abdicamos y nos hacemos semejantes a Dios rehusándola (p. 264) [32].

Ya antes de la pasión, ya por la creación, Dios se vacía de su divinidad, se rebaja, toma forma de esclavo (p. 14).

En la perspectiva cristiana, la encarnación y la pasión se sitúan en el plano de la redención *sobrenatural* de un pecado cometido libremente por el hombre. La *kénosis,* el aniquilamiento de Dios en la encarnación, deja intacta la trascendencia divina. La creación no es una «abdicación de Dios», que se «vaciaría» de su sustancia, sino *comunicación, participación, imagen* de Dios. Otro texto muestra que Simone Weil está aquí en los antípodas de la doctrina cristiana:

La creación, para Dios, no ha consistido en extenderse, sino en retirarse. Dios ha cesado de «mandar en todos los sitios donde podía hacerlo» (p. 26).

Dios cesa de mandar en todos los sitios donde podía hacerlo: ésta fórmula viene de Tucídides: éste explica que también los de Melos, de haber podido, habrían impuesto su fuerza, aunque fuese injusta, a los más débiles. No imponer a los otros la fuerza que se tiene, eso es el amor, explica Simone Weil. Esta fórmula es verdadera si se aplica al amor de una criatura a otra criatura. Porque ninguna es divina, y, por consiguiente, nunca puede «imponerse»; pero aplicada a Dios, que es «el ser absoluto», la fórmula es falsa: este ser no impone su fuerza, sino que la da, *la comunica.*

Ahora podemos medir la aberración de las líneas siguientes:

La creación, la pasión, la eucaristía, siempre el mismo movimiento de retirada. Este movimiento es el amor (p. 26).

---

[32] Las cifras situadas entre paréntesis, sin indicación de procedencia, remiten a las páginas de *Connaissance surnaturelle.*

No hay confusión más grave que poner en el mismo plano el orden *natural* de la creación, que es *comunicación* positiva de una participación de Dios, y el orden *sobrenatural*, en que Dios se une a una naturaleza humana, sufre y muere, según la carne, por amor al hombre pecador, al que quiere salvar: la noción de lo sobrenatural es degradada al presentar a la criatura como una especie de «error» de Dios:

> Si perdonamos a Dios su *crimen* contra nosotros, que consiste en habernos hecho criaturas finitas, El nos perdonará también nuestro crimen contra El, que consiste en ser criaturas finitas (p. 40).
>
> Dios me ha creado como *no-ser* que parece existir [33], a fin de que, renunciando por amor a esta existencia aparente, la plenitud del ser me aniquile (p. 42).

Entrevemos aquí el error fundamental de Simone Weil, el mismo que vicia todos los sistemas gnósticos: si la creación es un error, *es preciso que desaparezca*. Hacer que recaiga sobre la creación, en sentido metafísico, la maldición que sólo se pronuncia contra el pecado, es el error fundamental secretamente escondido en el corazón de todos los dualismos y de todos los monismos. Lo que pretenden estas doctrinas perversas es «que el hombre no exista».

> La creación es abandono. Al crear lo que es distinto de El, *Dios lo ha abandonado necesariamente*. Sólo conserva en su guarda lo que en su creación es El..., la parte *increada* en toda criatura. Esta es la Vida, la Luz, el Verbo. Esta es la presencia del Hijo único de Dios aquí abajo (p. 49).

---

[33] «Tú eres la que no eres», decía Dios a Santa Catalina de Siena: esta frase, que, por lo demás, no tiene ningún valor de revelación bíblica, sólo tiene sentido en el plano místico y moral. En Simone Weil se oscila siempre entre el plano metafísico (la creación *es* nada) y el plano moral. Es la clásica herejía dualista.

El dualismo es evidente: una parte del universo está sustraída a Dios; sólo le pertenece la parte «increada»; ésta es el Verbo «aquí abajo», la Luz; el resto es tinieblas. El alma del hombre es también increada, mientras que su cuerpo forma parte de lo que «Dios ha abandonado necesariamente»: al dualismo luz-materia se superpone el monismo del mundo «espiritual», como lo atestigua el texto siguiente:

> Dios quiere dar su pan a todo el que lo pide, pero sólo a quien lo pide, y sólo su pan. Ha abandonado nuestro ser entero, salvo la parte de nuestra alma que, como El, reside en los cielos. Cristo mismo sólo supo esta verdad ya en la cruz. *El poder de Dios aquí abajo, comparado con el del Príncipe de este mundo, es infinitamente pequeño.* Dios ha abandonado a Dios. Dios se ha vaciado. Esta palabra envuelve a la vez la creación y la encarnación junto con la pasión (p. 68).

Este texto pone de manifiesto el *maniqueísmo* de Simone Weil: la alusión al *Paternoster* recoge el clásico comentario maniqueo de la oración dominical; la frase sobre el poder de Dios, «infinitamente pequeño comparado con el del Príncipe de este mundo», es exactamente maniquea [34]. ¿Será necesario recordar la doctrina cristiana sobre la creación del universo entero, materia y espíritu, sobre el poder dado a Satán, sólo por cierto tiempo y de una manera tal que, como dice el Apóstol Santiago, «Dios no permite nunca que el hombre sea tentado más allá de sus fuerzas»? Cuando leo estas líneas de Simone Weil me pregunto cómo han podido los cristianos considerarla, siquiera por un momento, como una catecúmena. Hoy pensamos que la Gnosis y las herejías emparentadas con ella son antiguallas que sólo interesan a los sabios que frecuen-

---

[34] H.-C. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, París, 1949 (CR en *Dieu Vivant*, núm. 17, París, 1950, p. 143-150), es la obra más reciente y la mejor en lengua francesa. Su lectura no deja, desgraciadamente, *ninguna duda* sobre el maniqueísmo de Simone Weil.

tan los museos de horrores antiguos; olvidamos que la Gnosis fué siempre EL peligro por excelencia que corrió la Iglesia.

Una sola línea de Simone Weil resumirá este párrafo, acabando de convencernos del carácter gnóstico de su pensamiento:

«La trinidad implica la encarnación..., y, por tanto, la creación» (p. 78). La causa se sobreentiende: la creación es fruto de la necesidad; no es obra de amor. Era preciso que se produjera para permitir a Dios aniquilarse. La especie de alegría que Simone Weil encuentra en el sufrimiento amado por sí mismo, en el aniquilamiento buscado por sí mismo, tiene algo de morboso, de patológico [35].

c. CREACIÓN Y PECADO

La creación está, pues, necesariamente manchada de mal: *es* pecado:

> La creación y el pecado original no son más que dos aspectos, diferentes para nosotros, de un único acto de abdicación de Dios. Y la encarnación y la pasión son también aspectos de este acto. Dios se ha vaciado de su divinidad y nos ha llenado de una divinidad falsa. Vaciémonos de ella. Este acto es el fin del acto que nos ha creado (p. 91).

La doctrina sobre Adán, creado a imagen de Dios, se convierte en esto: ¡el hombre está lleno de una divinidad falsa!

Si la creación es «pecado», el libre arbitrio del hombre lo será también:

> El hijo pródigo pide a su Padre la parte que le corresponde... Esta parte es el libre arbitrio... «Dame mi parte» es el pecado original. Dame el libre arbitrio, la elección del bien y del mal. Esta donación del libre arbitrio, ¿no es la creación misma? Lo que es creación desde el punto de vista de Dios es pecado desde el punto de vista de la cria-

[35] Añadiré que este sentimiento es sexualidad represada.

> tura... La humanidad había robado el libre arbitrio, la elección del bien y del mal. Cristo lo ha restituído, enseñando la obediencia. El nacimiento es una participación en el robo de Adán. La muerte es una participación en la restitución de Cristo... La salvación es el consentir en morir (p. 167-168).

Los historiadores habrán reconocido el clásico comentario maniqueo de la parábola del hijo pródigo. Simone Weil confunde el libre arbitrio, facultad de elegir (lo *liberum* de Santo Tomás), y la libertad, expresión total del ser espiritual que se adhiere al bien (la *voluntas et natura,* lo *voluntarium,* de Santo Tomás); considera la libertad únicamente como posibilidad de elección mala, siendo así que, según los teólogos orientales por ejemplo, la posibilidad de dudar ante el bien es un estado decaído de la libertad; no quiere ver que la posibilidad del pecado es el reverso de la dignidad regia del hombre, invitado a dar una respuesta libre a la llamada divina; por último, prescinde de la tradición cristiana, que ve en la libertad uno de los aspectos de la imagen de Dios en el hombre. Al hacer que el pecado recaiga sobre la creación en cuanto tal, esta doctrina no puede desembocar más que en la destrucción de la criatura.

* * *

Si la creación es pecado, se puede apostar doble contra sencillo a que el diablo ha tenido parte en ella, según la doctrina clásica de Maniqueo. Simone Weil no escapa a la lógica de su sistema:

> Osiris (otra imagen de Dios, según el sincretismo de la autora) se ha dejado medir. Es el símbolo de la creación. La pasión es el castigo de la creación. *La creación es una trampa en que el diablo coge a Dios.* Dios cae en ella por amor... Como un niño que se esconde de su madre, jugando, detrás de un sofá, así Dios juega a separarse de Dios en la creación. Nosotros somos esta broma de Dios (p. 222).

Pido al lector que me excuse por esta repetición constante de las mismas ideas; la culpa la tiene Simone Weil: estas cansadas variaciones sobre un mismo tema delatan la obsesión de una inteligencia abandonada a sí misma, y que llega a la blasfemia. Si verdaderamente

> el gran crimen de Dios contra nosotros consiste en habernos creado, en que existamos; si nuestro gran crimen contra Dios consiste en nuestra existencia...; (si) no podemos existir más que criminalmente (p. 225-226),

no debe extrañarnos ya el leer (p. 273) que «Yahweh, al menos en un aspecto, es el diablo». Es curioso ver reaparecer, unos detrás de otros, todos los puntos de la Gnosis de Marción. Si «Dios ha puesto el cielo entre él y nosotros para esconderse» (p. 263), estamos a cien leguas de la admirable frase de la Escritura: «Los cielos manifiestan la gloria de Dios, *Caeli enarrant gloriam Dei*»; estamos en un universo que no tiene nada de común con el de Claudel y el de Péguy: éstos, sin ser Padres de la Iglesia, han entrevisto algo del lirismo de la creación que canta y hace sonar música ante su Dios.

Pero las páginas más sagradas de la Biblia no escapan a la interpretación romancesca de Simone Weil: cuántas veces nos ha repetido no sólo en *Attente de Dieu* (p. 212 ss., piadosamente citadas por el P. Perrin, quien sin duda desconocía por completo el catarismo), sino también en *Connaissance surnaturelle* (p. 262, 263, 333), que el *Padrenuestro* supone que «Dios está ausente» del mundo (AD, p. 213), que la petición «Venga a nos el tu reino» significa: «Desaparezca la creación» (CS, p. 333). Puesto que la creación es pecado, ausencia de Dios, nada mejor puede hacer que desaparecer.

d. EL DUALISMO DE MATERIA Y ESPÍRITU; LA ASCESIS

La criatura es, pues, «pecado» (p. 71). El bien está «fuera del mundo» (p. 89), porque el mundo está abandonado al mal. La criatura es «no-ser» (p. 175), «ficción de Dios» (p. 176), «broma de Dios» (p. 222), «robo perpetrado por el hombre» (p. 232), «esclavitud» (p. 327). Esta doctrina desemboca en el dualismo: de un lado, la luz increada, de la que el alma es una partícula; del otro, «la materia inerte».

Es, pues, necesario que el hombre destruya en sí mismo el vínculo con la materia: todo lo sensible, el libre arbitrio, el yo, todo lo que es «peso», «vacío de Dios», «ausencia de Dios», debe ser dejado a un lado, en beneficio de la parte increada. Al término de esta caricatura de la santidad, convertida nuevamente la materia en pura inercia, aniquilada el alma e identificada con Dios, sólo subsistirán dos mundos opuestos: el de la pura luz de Dios y el de la materia.

* * *

Vamos a asistir ahora, en el pensamiento de Simone Weil, al cambio más extraño: esa materia que aparentemente es despreciada se torna más bella que el hombre:

> La perfección que se nos propone es *la unión directa del espíritu divino con la materia inerte*. La materia inerte que es considerada como pensamiento es una imagen perfecta de la creación... Si nos representamos un espíritu vinculado al sol, tenemos aquí una perfecta imagen de la perfección. *Esa es la razón de que este universo, hecho de materia inerte, sea bello. Más bello que el más bello de los seres humanos* (p. 260).

La materia se hace de este modo superior al hombre

> porque no ha desobedecido nunca (p. 328).

Conviene detenerse un momento ante este nudo del pensamiento de Simone Weil. El hombre, se recordará, ha robado su existencia a Dios; su nacimiento es un «crimen». La creación y la desobediencia son, pues, *términos sinónimos*. Porque, si la materia no ha desobedecido, *es que no ha sido creada; es, pues, increada,* y en este sentido es igual a Dios.

O yo no comprendo realmente nada de esto, o bien tengo razón al ver aquí la doctrina clásica del maniqueísmo y de todas las cosmogonías dualistas; me refiero a la afirmación de que la materia es increada. He aquí por qué un «espíritu vinculado al sol» es imagen perfecta de la perfección: el espíritu en cuestión es, en efecto, el único espíritu que existe, es Dios mismo (puesto que el alma del hombre es una partícula de Dios).

Es necesario decir todavía una cosa, que va mucho más lejos que todo lo que precede: las líneas que acabo de citar muestran que el exceso de espiritualismo implica automáticamente una valorización, una *divinización* de la materia. Es aquí, sin duda, donde aparece la nota satánica oculta en lo más secreto de las doctrinas religiosas dualistas; so color de convertir al hombre en Dios (*eritis sicut dii*), se da la primacía a la materia ciega. El orgullo de una inteligencia que se cree divina produce una caída equivalente en la materia bruta. Satán nos tienta con el atractivo de una perfección sobrehumana, para hacernos caer más bajo que la bestia; así nos aprisiona más seguramente en el ciclo del mito, en el infierno de la necesidad.

En una perspectiva semejante, *hubiese valido más que el hombre no existiera.* Esto es lo que quería el demonio; toda su actividad es envidia del hombre imagen de Dios. Cuando los Padres de la Iglesia decían que los cultos paganos eran demoníacos no pretendían ser «elocuentes».

> Un pensamiento *humano* puede habitar la *carne*. Pero si un pensamiento habita la materia *inerte*, no puede ser sino un pensamiento *divino*. Por eso si un hombre es transformado en ser perfecto y su pensamiento es *reemplazado* por el pensamiento divino, su carne, con apariencia de carne viviente, *se ha hecho, en un sentido, cadáver* (p. 261).

La carne es viviente; *un pensamiento en la carne,* con todo el deseo y toda la ternura que esto implica, es el hombre. El pensamiento divino no puede habitar allí; sólo puede habitar la materia inerte, no viva. La ascesis consiste, pues, en hacer de la carne «un cadáver, materia inerte», a fin de que el pensamiento humano, identificado con el de Dios, pueda habitar un mundo no viviente.

Simone Weil nos hace descender no sólo más bajo que el animal, sino que nos hunde más todavía, por debajo de la vida. *Es la vida de una criatura distinta de Dios la que es maldecida ahora.* Sólo la materia, *porque no es viva,* puede cohabitar con el pensamiento divino.

Me atrevo a decirlo y no pretendo con ello ser «ingenioso»: si la muerte no existiera, en el sistema de Simone Weil, *habría que inventarla.* El fondo del problema es aquí la maldición del hombre, de la vida. Dios mismo aparece como el enemigo de la criatura viva. El fondo del sistema es una blasfemia ante la faz de Dios.

e. DOCTRINA SOBRE LA SEXUALIDAD

La maldición del hombre y de la vida, la orgullosa identificación de la cima del alma con Dios, es un *rehusamiento de la condición de criatura:* como el hombre no es todo, como no es perfecto, pretende no ser nada más que materia, quiere aniquilarse para identificarse mejor con Dios. La materia se venga. La valorización exagerada de la materia inerte, tal como acabamos de descubrirla

en Simone Weil, se traduce ahora, en el terreno sexual, en una obsesión característica.

Esta obsesión es doble: una maldición y un tormento del sexo. De una parte, la maldición de la «carne viva» se traduce en una ascesis que maldice la sexualidad. En Simone Weil se encuentra una vez más la teoría clásica de la Gnosis: la serpiente es un símbolo sexual, que se reproduce en la columna vertebral del hombre. Es preciso, mediante la ascesis, hacer subir al esperma por la columna vertebral; este esperma es «pneuma-fuego»; al subir a la parte superior del hombre, la sangre humana se convierte en lo que los gnósticos llaman «*ichôr*», una sustancia completamente al servicio del espíritu. Esta doctrina, exacta en cierto sentido, se hace falsa, porque, *siendo pecado la carne,* todo uso de los órganos sexuales para propagar la vida se convierte a su vez en pecado; la subida de las fuerzas sexuales a la parte increada del alma significa, en imagen, la muerte de la carne (págs. 129, 244, 252, 255, 270-271, 292-293).

De otra parte, innumerables pasajes de *Connaissance surnaturelle* (por ej.: págs. 44, 163, 198-199, 285) traicionan una obsesión: Simone Weil habla sin cesar de las fuerzas sexuales esparcidas por el universo; la imagen misma de la «serpiente-columna vertebral-falo» traiciona una obsesión característica. Conviene observar que *esta obsesión actúa siempre en función de la sexualidad masculina;* ni una sola página habla del elemento femenino de la sexualidad. Pueden leerse (págs. 44, 163) textos característicos sobre el arrodillamiento, que sería «ofrecimiento del cuello para ser decapitado» y también adoración y súplica ante el falo, el esperma del Padre, que debe dar la vida. Nos encontramos aquí con la represión que subrayé a propósito de los esfuerzos de Simone Weil para escapar a su condición de mujer.

Todos los historiadores lo han dicho: el purismo cátaro iba acompañado con demasiada frecuencia de un laxismo sexual inve-

rosímil [36]. Esta aparente paradoja se explica por todo lo que antecede. La obsesión de Simone Weil podría ganar a sus lectores: por reacción contra esa doctrina inhumana, el hombre podría dejarse fascinar por el abismo de la sexualidad. *Connaissance surnaturelle*, como toda la obra de Simone Weil, desanima profundamente a la debilidad humana; temo que no pocos lectores, sintiéndose incapaces de ser «puros», elijan la «pequeña muerte» de la vida sexual; los «hílicos» del catarismo debían preferirla a esta «materia inerte», de la que se les decía que estaba animada por el espíritu divino y era superior al hombre. *Die Sphere rollt* (la esfera gira), dice Thomas Mann en su gran libro *Joseph und seine Brüder*; lo alto llama a lo bajo. *Los mitos antiguos* que hablan de eterno retorno, de avatares de Dios, que desciende al mundo para regresar al cielo, en un ciclo eterno, *están* SIEMPRE *repletos de sexualidad:* basta pensar en Dioniso, en Osiris, en Adonis, entre otros mil, para comprenderlo. La coexistencia del dualismo y de la sexualidad me ha chocado siempre al leer textos gnósticos. El doloroso caso de Simone Weil permite comprender mejor esta mezcla satánica.

f. ENCARNACIÓN Y METEMPSÍCOSIS

La encarnación de Jesús no es más que uno de los numerosos «avatares» de lo divino. «Hay varias encarnaciones de Cristo», declara Simone Weil (págs. 132, 200, 262). El alma de Cristo es el alma del mundo (p. 263). La muerte en la cruz, el abandono de Cristo, realizan precisamente la destrucción de la carne, que se torna «cosa», inercia pura. No hay resurrección de Cristo, porque la

---

[36] La poesía de los trovadores provenzales da testimonio de la misma mezcla de amor platónico y de erotismo exacerbado. El vínculo de la poesía provenzal del siglo XII con el catarismo es bien conocido.

materia viva no tiene derecho a vivir eternamente (*Intuitions préchrétiennes*, págs. 84, 131, 148-150) [37].

Semejante doctrina de muerte es inaccesible al 99'9 por 100 de los hombres. Simone Weil lo escribe así textualmente:

> Después de todo, es posible que de una generación no se salve más que un hombre (CS, p. 183).

Desde el comienzo de mi lectura de *Connaissance surnaturelle* presentí que Simone Weil hablaría de metempsícosis; es la solución *omnibus* cuando se acorrala a los nueve décimos de la humanidad contra la perdición eterna. Encontré esta doctrina en el texto siguiente:

> Para los demás hombres, los que no están definitivamente perdidos, debe concebirse algo equivalente a las nociones de purgatorio, reencarnación, etc. (p. 173).

«Para los que no están definitivamente perdidos»: la teología cristiana enseña que ningún hombre, mientras vive en la tierra, está definitivamente perdido. El catarismo, por el contrario, admite que ciertas clases de hombres que viven en este mundo *están perdidas para siempre jamás*. Para los otros es preciso imaginar algo como el purgatorio, la reencarnación. Poner en el mismo plano el purgatorio y la reencarnación muestra que se desconoce por completo lo que es el purgatorio cristiano. El caso de Julien Green nos dará, por contraste, una prueba magnífica: el purgatorio es exactamente lo contrario de la metempsícosis. Simone Weil los yuxtapone.

---

[37] Aquí hay una contradicción: de una parte, Simone Weil ensalza la «materia inerte»; de otra, rehusa a la carne la participación en la vida divina. La clave de esta aporía está en su doctrina de la creación, «robo» cometido por el hombre contra Dios. La carne es *viva;* por consiguiente, mala.

La causa está juzgada. *Todos* los rasgos de las gnosis dualistas se presentan en Simone Weil. Sólo nos queda mostrar, en un breve apartado, que su Gnosis es específicamente cátara.

3. El catarismo explícito de Simone Weil

El texto sobre *Noé y Cam* (AD, págs. 223-236) es puro catarismo: Sem no sería el depositario de la promesa; sólo Cam es bendecido. Las civilizaciones «camíticas», Egipto, Grecia, el catarismo, son el verdadero milagro «cristiano». La Iglesia, al condenar el catarismo con su *anathema sit*, cometió uno de sus mayores crímenes. He aquí por qué Simone Weil dijo al P. Perrin que las pequeñas palabras «anathema sit» le impedían bautizarse.

La doctrina de Simone Weil sobre los sacramentos recoge la doctrina cátara del «*consolamentum*» reservado a los espirituales. La práctica exclusiva de la recitación del *Paternoster* es igualmente costumbre cátara. Las frecuentes alusiones a un «secreto» se refieren al catarismo. En Francisco de Asís, Simone Weil ve catarismo; habla con frecuencia de «profetas degollados», de tradiciones anteriores desaparecidas (la civilización celta, por ejemplo): todo esto alude a «la iglesia cátara», perseguida y esotérica; el horror de Simone Weil frente a la Iglesia, el «gran animal», no es más que la doctrina cátara, que opone a Roma una «iglesia espiritual» [38].

Las repetidas afirmaciones de Simone Weil sobre «la espera de

---

[38] Decir, como Thibon (PG, p. XXV), que «*ni siquiera* la Iglesia católica... escapaba a su crítica de lo social, me parece un enorme *lapsus calami*. Thibon remite a un pasaje que se reproduce en CS, págs. 272-273: de él se deduce que sólo la Iglesia de los «puros» se beneficia, según Simone Weil, de la protección contra las fuerzas infernales. ¡Ya no se sabe leer los textos! Leyendo el texto *integral* de los *Cahiers*, de donde Thibon ha *desgajado* los extractos de PG, se nota el batiburrillo *gnóstico* que los rodea.

Dios» son también puro catarismo: no es preciso buscar a Dios, la voluntad no puede nada contra el mal; se debe permanecer obediente, inerte, pasivo; es preciso esperar la iluminación que trae consigo la «certeza»; cuando la carne es destruída por la «necesidad», cuando se elimina la vida sexual por inanición, cuando se mata la carne consciente, la parte increada del alma se une automáticamente a Dios. Lo sobrenatural del catarismo y de Simone Weil es una cadena de necesidad superpuesta a la de la materia inerte. En una palabra, todo lo que precede desemboca en el *quietismo*.

De aquí se derivaría lógicamente que no es preciso hacer nada para mejorar la condición política y social, puesto que, tal como es, mecanismo ciego, destruye la carne y, por tanto, asegura automáticamente la unión con lo divino. Los textos de Simone Weil sobre el trabajo en las fábricas cobran a esta luz una claridad extraña. En este sentido su libro político y social *L'enracinement* nació *muerto:* las reformas sociales son inútiles; valdría más que no se llevaran a cabo. La caridad de Simone Weil, más amplia que sus lucubraciones racionalistas, la preservó aquí; feliz inconsecuencia [39].

El sincretismo de Simone Weil la obliga a admitir, por último, que el cristianismo quizá no es eterno. Dice:

> El texto del Evangelio, el *Paternoster*, los sacramentos, conservan su eficacia redentora. Sólo en este sentido no ha prevalecido el infierno. La palabra de Cristo no garantiza otra cosa, y en particular no garantiza de ningún modo la perpetuidad del cristianismo (CS, p. 261).

El motivo, desgraciadamente, es claro.

---

[39] Esta inconsecuencia hace de *L'enracinement* un libro donde, entre páginas bellísimas, domina el galimatías. El *Journal d'usine* presenta hermosos textos sobre la caridad de Simone Weil, porque estos pasajes ignoran la gnosis de los otros escritos. Cfr. n. 4.

4. Panorama del sistema

Para sintetizar el sistema de Simone Weil quisiera presentar al lector un último texto, que descubre con claridad irresistible el abismo que separa a la Gnosis del auténtico cristianismo. En él se encontrará de nuevo la maldición lanzada sobre la vida, sobre el hombre, la obsesión del sexo, el morboso amor de la destrucción, de la esclavitud. Todo esto se reduce a un solo error: Simone Weil, igual que los innumerables herejes gnósticos, no admitió jamás que, por la gracia, el hombre se haga realmente HIJO DE DIOS. Ignora el misterio del amor creador, que quiere que «el amor de Dios se manifieste en que nosotros seamos llamados hijos de Dios y lo seamos realmente» (*ut filii Dei nominemur* ET SIMUS). Júzguese por lo que sigue:

> *Speirôn*, el sembrador; la misma palabra se aplica al macho que fecunda a la hembra. Este doble sentido está sin duda contenido ya en parábolas del Evangelio sobre la simiente. «La semilla es la palabra de Dios. La semilla es un soplo ígneo, *pneuma*. La semilla que entró en la Virgen era el espíritu Santo, *pneuma hagion*. El Espíritu Santo es también la semilla que cae sobre toda alma. Para recibirle es preciso que el alma se haya hecho simplemente una matriz, un receptáculo; algo flúido, pasivo; agua. Entonces la semilla se hace embrión, y después, niño; Cristo es engendrado en el alma. Lo que yo llamaba «yo» es destruído, licuado; en lugar de esto hay un ser nuevo, desarrollado desde la semilla caída de Dios en el alma. Esto es ser engendrado de nuevo; ser engendrado desde arriba; ser engendrado a partir del agua y del espíritu; ser engendrado a partir de Dios, y no de la voluntad del hombre o de la voluntad de la carne. Al término de este proceso ya no vivo yo, sino que es Cristo el que vive en mí». Es otro ser el que es engendrado por Dios, otro «yo», que apenas es «yo», porque es el Hijo de Dios. No *hay «hijos adoptivos»*. La única adopción consiste en que, así como un parásito pone sus huevos en

la carne de un animal, Dios deposita en nuestra alma un esperma que, llegado a madurez, será su Hijo. Así es como la Afrodita celeste, que es la Sabiduría, surge del mar. Nuestra alma debe ser únicamente un lugar donde se albergue y alimente este germen divino. No debemos dar de comer a nuestra alma. Debemos dar de comer nuestra alma a este germen. Después de lo cual come él mismo directamente todo lo que antes comía nuestra alma. Nuestra alma es un huevo, dentro del cual este germen divino se convierte en ave. El embrión de ave se nutre del huevo; cuando ha llegado a ser ave rompe el cascarón, sale y picotea granos. Nuestra alma está separada de toda realidad por una película de egoísmo, de subjetividad, de ilusión; el germen de Cristo, puesto por Dios en nuestra alma, se nutre de ella; cuando se ha desarrollado bastante quiebra el alma, la hace estallar, y entra en contacto con la realidad. Es el Amor en el microcosmos. El del macrocosmos, una vez desarrolladas sus alas de oro, rompe el huevo del mundo y pasa al otro lado del cielo (p. 253) [40].

Situado en el contexto de todo lo que se ha dicho, este texto es uno de los más aberrantes entre los de Simone Weil. No, Cristo en nosotros no es un parásito; nuestra alma no es ese receptáculo materialmente pasivo. Dios no es ese cáncer que nos devora. En lugar del diálogo amoroso del alma y de Dios, en lugar del hombre «adulto», hijo adoptivo, coheredero de Cristo, no hay, en el sistema de Simone Weil, más que monstruos, ladrones de libertad, y esclavos que no pueden esperar más que el ser degollados.

CONCLUSION

Por su caridad admirable, Simone Weil está en el orden supremo de que hablaba Pascal. Sus experiencias místicas fueron

---

[40] Después de este texto añade estas líneas: «Estos símbolos debieran ser contados y explicados a los granjeros que crían gallinas» (p. 154). ¿Debemos reír o llorar?

auténticas, aunque no superaron, al parecer, la mística natural, al menos en la mayoría de los casos; si hubo a veces mística sobrenatural, fué fruto de las gracias actuales que Dios no rehusa a quienes hacen lo que pueden. En fin, adherirse al sufrimiento del mundo, no evadirse de él, sino aceptarlo, es una actitud fundamentalmente cristiana.

Aquí termina el mensaje válido de Simone Weil. Las crecientes aberraciones de su pensamiento manifiestan el terrible peligro que constituye, en la vida espiritual, una inteligencia hipertrofiada y solitaria. El sistema de Simone Weil es una de las más tremendas contra-pruebas que conozco de *la necesidad de una Iglesia con autoridad docente*. Abandonada a sí misma, habiéndose puesto al margen de su condición de mujer, Simone Weil fué, literalmente, devorada por su inteligencia.

El drama de su espíritu fué la obsesión de una certeza matemática en materias donde sólo la fe en la Palabra de Dios aporta las claridades últimas. Su sistema es perfectamente lógico; tiende a una evidencia, a una certeza. Esto es precisamente lo que ella buscaba. Es preciso decir aquí, como a propósito de Huxley, que *el fondo de la Gnosis es el racionalismo*. En la base está el deseo de salvarse por sí mismo, por sus solas fuerzas; está la negación de la gracia, negación del Dios de amor.

El racionalismo lleva siempre consigo la aparición del extremo opuesto, la obsesión de la materia. El sensualismo secreto de Simone Weil es innegable.

Su sistema es una maldición del hombre, una divinización de la materia, una absorción en el océano de un absoluto espiritual. No hay amor, porque no hay filiación divina. Es característico el hecho de que Simone Weil no cite nunca la sentencia evangélica: «Si no os volvéis como niños, no entraréis en el Reino de Dios»;

ahora bien, estas palabras son una de las claves del mundo de la Revelación, en que ella no entró jamás.

El pensamiento de Simone Weil, nuevo catarismo, constituye uno de los peligros más graves con que pueden enfrentarse las conciencias cristianas. Era necesario denunciarlo.

Yo no digo que Simone Weil sea una hereje perversa y consciente. Es una víctima de su soledad intelectual; es la trágica prueba de lo inútil que es para el hombre querer renegar de su condición. Si Simone Weil hubiera tenido hijos de su carne, jamás hubiera escrito lo que escribió, porque habría comprendido que la maternidad carnal es una participación del Amor creador.

De lo que escribió, que con frecuencia se parece a una novela, pero a una novela trágicamente inhumana, *me atrevo a decir que casi todo es leña seca,* porque las intuiciones fundamentales son falsas. Temo mucho que no quede nada de ello.

La autora de *Connaissance surnaturelle* estaba muy apegada a sus teorías; pero no de una manera culpable, porque, a mi juicio, su ignorancia era «invencible». Lo que nos permite dejar a Simone Weil con una nota de esperanza es que *ella fué mejor que sus teorías.* Si lo ignoró todo acerca de la Iglesia auténtica, fué quizá porque los cristianos no le dieron ocasión de vislumbrar el verdadero rostro de Dios. No debemos tener mala conciencia, ni dejarnos seducir por las doctrinas pseudocristianas. Nunca debemos creer que la Iglesia sea pobre, que la liturgia sea pobre, que la teología sea pobre. Los pobres somos nosotros. Nosotros somos casi siempre *peores que nuestras teorías.*

Simone Weil valía, por su vida, más que el pobre sistema que se esforzaba en construir. Si es cierto que «no son los que dicen "Señor, Señor" los que entrarán en el Reino de Dios, sino los que hacen la voluntad del Padre que está en los cielos», podemos

creer que Simone Weil, que creyó obrar siempre de acuerdo con su conciencia y murió a los 34 años, en plena juventud, por haber sacrificado su vida en provecho de la de sus hermanos los hombres, está en la paz de Cristo [41].

---

[41] J. PERRIN y G. THIBON, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, París, 1952, emiten un juicio mucho más prudente sobre el pensamiento de Simone Weil. El libro obliga a modificar algún matiz que otro, pero no cambia en nada, sino *al contrario*, la idea central de este capítulo. Cfr. mi artículo en *Cahiers Sioniens*, junio de 1952. Convendría, sin embargo, no olvidar que Simone Weil, que pasó del agnosticismo a intuiciones religiosas, representa un itinerario notable, propio para impresionar al mundo no cristiano. Las tentativas religiosas de un alma venida del ateísmo son siempre conmovedoras. Este capítulo no pretende, en absoluto, negarlo.

TERCERA PARTE

LOS HIJOS DE LA TIERRA Y DEL CIELO

Si fuéramos al fondo de las cosas, ¿no tendríamos compasión incluso de las estrellas?

Graham GREENE

Dios no habla. Pero todo habla de Dios.

Julien GREEN

Todo es Gracia.

Georges BERNANOS

No he querido conocer nada entre vosotros, sino a Cristo, y a Cristo crucificado. Mi palabra ante vosotros no fué en la ostentación de la fuerza y de la persuasión humana, sino en la potencia del Espíritu Santo.

SAN PABLO

Graham Greene o el mártir de la esperanza

Capítulo I

GRAHAM GREENE O EL MARTIR DE LA ESPERANZA

Las historias contadas por Graham Greene son aparentemente profanas; el novelista no les da jamás ese toque que orienta el tema en un sentido edificante; muchas de sus novelas se leen como relatos policíacos. Su técnica cinematográfica da a los cuadros sucesivos un poder de sugestión incomparable. Una atmósfera obsesiva se cierne sobre cada libro: el calor húmedo de Méjico, la triste lujuria de Brighton, el Oriente-Exprés lanzado a través de Europa con su carga de destinos bufos o trágicos, la frialdad matemática de Estocolmo, la desnudez ardiente y podrida de Sierra Leona.

Pero el lector menos atento vislumbra que, más allá del drama aparente, se desarrolla otro. Una especie de contrapunto muy oculto da extraña resonancia a los gestos más insignificantes, a las menores palabras. Se percibe en seguida que la atmósfera está habitada por otra presencia: la presencia del mal y del pecado. Sierra Leona no es sólo una colonia del Imperio inglés, sino que es también una región donde es imposible no ver al desnudo la fealdad de la civilización moderna, su mentira, sus crímenes;

Brighton deja entrever el mundo de pecado que empaña para siempre la inocencia de los niños; el Méjico húmedo revela la presencia del poder y de la gloria de Dios en medio de la derelicción.

Graham Greene, convertido al catolicismo en 1927, está obsesionado por la presencia de Satán: la gracia, la bondad, el poder de Dios están de tal modo sumergidos en el océano del mal, que Dios parece muerto, crucificado una vez más en un mundo ciego y perverso; sus cristianos están hasta tal punto fascinados por esta «muerte de Dios», que son aplastados por ella; no son santos, son, a veces, menos que hombres. La impotencia aparente de Dios estalla, en estas novelas, con una fuerza nunca igualada hasta ahora. La tentación mayor es aquí la desesperación ante el silencio de Dios.

I. LA OBSESION DEL PECADO

Con Graham Greene se revela el verdadero semblante del mal: es el pecado, presente en todas partes: en el tiempo, porque mancha la infancia; en el espacio, porque la misma crueldad y violencia que causa estragos en las escuelas cae también sobre las grandes ciudades y los más lejanos países.

Una de las obsesiones del autor consiste en desenmascarar el aparente bienestar de los países civilizados. El conformismo puritano, tan característico de los países anglosajones, es para él una fachada; considera preferible una ciudad como Nápoles, donde reinan la pobreza y la lujuria, pero están llenas las iglesias, a determinada ciudad nórdica, donde todo está previsto para el bienestar material, pero la frecuencia de los suicidios es, proporcionalmente, la mayor de Europa [1].

---

[1] G. GREENE, «Les paradoxes du christianisme», en *Dieu Vivant*,

1. El infierno de las escuelas

A pesar de su óptica puritana, las anotaciones que vamos a leer contienen gran parte de verdad. La casa del padre de Greene lindaba con el edificio de la escuela donde el escritor pasó su infancia. Los pasillos y las aulas eran el infierno:

> Crueldades horribles eran practicadas allí sin la menor vacilación; allí se tropezaba por primera vez con seres adultos o adolescentes que llevaban en sí la esencia misma del mal. Allí estaba Collifax, que torturaba valiéndose de puntas de compás; M. Granden, con su siniestro mentón triple y su polvorienta túnica universitaria, que vivía poseído por una especie de sensualidad demoníaca; después, la perversidad abandonaba estas cimas para descender hasta Parlow, cuyo pupitre estaba lleno de fotografías minúsculas..., publicidad para fotos de arte. El infierno os rodeaba desde vuestra pequeña infancia (RSL, p. 10).

Estas líneas hacen pensar en el comienzo de las *Confesiones* de San Agustín. No seré yo quien diga que nuestros escolares están exentos de esta clase de «infierno». Todo profesor de liceo o de colegio sabe que la violencia y la lujuria andorrean por las clases. Greene exagera quizá, al no mostrar la presencia de amistades sanas, de influencias religiosas reconfortantes en medio de la perversidad; su cuadro tiene colores demasiado oscuros; pero esto no es razón para decir que todo ello pasa en un «universo distinto» del nuestro.

Greene huía de este infierno pasando la «pequeña puerta de reps verde» que comunicaba con la casa de sus padres:

---

núm. 18, París, 1951.—Cito por las siguientes siglas: TAG = *Tueur à gages* (1936); RB = *Rocher de Brighton* (1938); PG = *Puissance et Gloire* (1940); MP = *Le ministère de la peur* (1943); FP = *Le fond du problème* (1948); RSL = *Routes sans lois* (1939); VSC = *Voyage sans cartes* (1936); EA = *The End of the Affair* (1951).

> Allí reinaba el horror y la fascinación. Uno escapaba a ellos subrepticiamente, nunca por más de una hora: burlando la vigilancia de los funcionarios se detenía al otro lado de la frontera para mirar detrás de sí... Diríase que uno se disponía a escuchar a Mendelssohn, pero que en lugar de esto se oía al conejo pastar nerviosamente cerca de los arcos de croquet (RSL, p. 11).

La imagen de los vigilantes, la de la puerta de reps verde, se convierte, por una trasposición, en la del «funcionario» que «guarda una frontera». El odio de Greene contra los que llamará más tarde «los partidarios del orden», es decir, los que defienden un orden humano que no es más que un infierno, nace de aquí. El pequeño colegial que burla la vigilancia de los guardias y se evade hacia la casa paterna, donde encuentra el paraíso, aparece de nuevo en la historia del «hombre acosado», que está obsesionado por el deseo de pasar «la frontera» y encontrar al fin un país dichoso donde pueda olvidar. Sin duda se habrá reconocido aquí el tema de *Puissance et Gloire:* aquí también un «hombre acosado» quiere pasar una «frontera» burlando la vigilancia de los «guardias». Se trata de una verdadera evasión al paraíso religioso [2]:

> Era una hora de evasión, y también una hora de oración. Se tenía intensamente conciencia de la presencia de Dios; el tiempo suspendía su curso; frases de música pasaban por el aire; cualquier cosa podía producirse antes de que se hiciera necesario volver a la multitud, del otro lado de la frontera. Nada era imposible en ningún sitio; la fe era casi bastante poderosa para levantar montañas... Los grandes edificios se bamboleaban en la oscuridad (RSL, p. 11).

---

[2] Una de las mejores intuiciones de Greene es que no se puede «pasar» la frontera. Es en el centro de la desdicha y del pecado donde se descubre a Dios. El sacerdote de PG, al repasar la frontera para venir a asistir al gángster moribundo, cumple un acto de caridad perfecta. El error de Scobie, en FP, consiste en soñar con verse libre de la «compasión».

Greene tiene la sensación de que el mundo del mal está entonces abolido, olvidado; vive una especie de sueño en que todo se hace posible. Los personajes de sus novelas son incapaces de soportar el enfrentamiento con el mal omnipresente; no se han repuesto nunca de la herida recibida el día en que su pureza naufragó por vez primera. Quieren evadirse, olvidar la obsesión. Tal es el caso de Scobie, en *Le fond du problème,* que se suicida para verse libre del peso de la compasión por la desgracia de los otros; tal es el drama de Arthur Rowe, en *Le ministère de la peur,* que mata a su mujer porque es incapaz de verla sufrir inútilmente con su enfermedad incurable.

Es imposible evadirse; *está prohibido pasar la frontera,* a no ser, quizá, en breves horas de respiro, del mismo modo que se sueña a veces con un mundo que sería hoy mismo transfigurado por la gracia. Es preciso volver al «infierno», como le sucede al sacerdote de *Puissance et Gloire,* que viene de nuevo a morir en el miedo y en el temblor, en medio del «reino del pecado», en que se hunde definitivamente. Es, en efecto, en el «corazón de un mundo devastado», en el centro de la derelicción, donde el amor de Dios nos alcanza. La continuación del texto lo dice:

> Y así fué cómo vino la fe —sin contornos definidos ni dogmas—, igual que, en medio de una pradera de croquet, *una presencia estrechamente relacionada con la brutalidad, la crueldad, la corrupción del país vecino.* Se comenzó a creer en el cielo porque se creía en el infierno, pero durante largo tiempo sólo el infierno apareció con formas de imágenes precisas: tabiques de pino de tea en los dormitorios, donde nunca estaban todos dormidos al mismo tiempo; retretes sin cerrradura: «Aquí, a causa del gran número de los condenados, los prisioneros están amontonados unos encima de otros en su terrible prisión»; pasan en fila, de dos en dos, por los caminos de los arrabales; carencia de soledad, en todas partes, siempre. La Iglesia anglicana no sabría presentar símbolos tan precisos para evocar el cielo: no tiene más que una gran águila de bronce, un poco de órgano al comienzo y a la terminación del Oficio: «Señor, que tu bendición nos

escolte», el tranquilo césped del juego de croquet, *donde no está permitido pasearse*, el conejo, la música lejana (RSL, p. 11).

El dato primero es el de *una ventaja definitiva del mal sobre el bien:* la impresión maléfica es más profunda que la del «paraíso»; no se tiene «permiso para pasearse» sobre el césped divino. Sólo a través del mal del mundo se vislumbra, íntimamente mezclada a él, la presencia del bien:

> Uno trató de concebir vagamente *los terroríficos misterios del amor que se mueve a través de un mundo devastado*, el Cura de Ars absolviendo secretamente toda la corrupción de una provincia, Péguy lanzando un desafío a Dios en defensa de los condenados. Seguía siendo una cosa cuya idea asocia uno con el sufrimiento, con la violencia, con el mal, con «todos los tormentos y los suplicios —escribe Rilke— practicados en los cadalsos, en las cámaras de tortura, en los manicomios, en los anfiteatros, bajo los puentes, al fin del otoño» (RSL, p. 12).

Es imposible no pensar aquí en el universo concentracionista, que será siempre una marca infamante del siglo XX; los suplicios, las cámaras de tortura, todos esos arreos del gran guiñol de la política actual, prolongan las «puntas de compás» y las «publicidades para fotos de arte» de la escuela de Greene; este texto, escrito en 1939, tiene un valor profético.

2. El pecado del mundo

El mundo hipócrita y pecador a que se refiere Greene está encarnado en la civilización anglosajona. Greene dirige sus ataques, en primer lugar, contra la educación de los colegios ingleses; esa especie de candor jovial, la alegría «deportiva» que caracteriza a muchos de sus compatriotas, es una manera de ocultar un infantilismo prolongado. El candor de Harris, en *Le fond du problème*, disimula un terror de ser «golpeado por los mayores»; para amueblar su vida, pasa el tiempo cazando cucarachas, imponiéndose «re-

glas de juego»; así delata la tristeza del «que sabe que no tiene éxito con las mujeres»; entonces, se finge niño; sueña con su escuela; anima a Wilson a enviar dinero a la asociación de antiguos alumnos.

Bajo este candor aparente se ocultan sórdidas obsesiones sexuales; la visita de Wilson a un lugar de mala nota cierra el capítulo que presenta al personaje en *Le fond du problème;* ha ido allí «para saber»; al salir de la casa pública, «maldice a los que le han conducido a ella»: comprendemos que es en estas escuelas donde, bajo la máscara, se oculta el infierno.

La hipocresía que se despliega en Europa nutre la ilusión de los hombres: se creen civilizados; no quieren ver la realidad, que está hecha de desconfianza universal y de crueldad. *L'agent secret* es una evocación de Londres, ciudad en que los hombres están acosados, ciudad-Moloch donde uno no puede fiarse de nadie. Valdría más que se mostrara cruelmente el infierno de este mundo, para que los hombres no se engañaran con falsas esperanzas terrestres; es lo que Greene busca en sus viajes. Al visitar Méjico, quiso contemplar cara a cara un Estado fundado sobre la «muerte de Dios»; *Routes sans lois* prolonga así la descripción del infierno de las escuelas, con que se abría el volumen. *Voyage sans cartes* muestra cómo el barniz de «civilización» importada por los ingleses se resquebraja y deja rezumar una lepra secreta; sólo en la selva de Liberia, en medio del calor y la fiebre, en lo más profundo de las tierras ancestrales, se siente el autor dichoso. Aunque esté rendido de fatiga y desee apasionadamente volver a encontrar los bares, las camas, las comodidades inglesas de la costa, cuando vuelva a disfrutar de ellas será nuevamente ganado por la nostalgia de los países que no mienten. Hay en Greene algo del sueño de Rousseau, con la diferencia de que esta «naturaleza» que vuelve a encontrar en los bosques, lejos de las sociedades civilizadas, no es el sueño idílico de Jean-Jacques, sino, por el contrario, el infierno humano

puesto al desnudo. En el seno de este infierno, al ser imposibles todas las ilusiones terrestres, no queda más recurso que esperar; es preciso, en todo caso, amar a los hombres como son. Scobie expresa muy bien estos sentimientos cuando se pregunta por las razones de su permanencia en Sierra Leona:

> ¿Por qué —se preguntó Scobie, dando un rodeo para no pasar por encima del cadáver de un perro vagabundo—, por qué siento tanto apego a este lugar? ¿Será porque la naturaleza humana no ha tenido aquí tiempo para disfrazarse? Aquí nadie puede hablar de un paraíso en la tierra. El cielo permanece inflexiblemente en su sitio, del lado de allá de la muerte, y al lado de acá florecen las injusticias, las crueldades, las bajezas que en los demás países la gente oculta con tanta habilidad. Aquí se puede amar a las criaturas humanas casi como Dios las ama; sabiendo de ellas lo peor; lo que se ama no es una actitud, un bonito vestido o un sentimiento hábilmente asumido (FP, p. 45).

Greene está en los antípodas de los mesianismos terrestres, políticos o sociales; una de las razones de su éxito radica aquí: estamos cansados de grandes palabras saldadas con millones de muertos y de prisioneros. Es del frente a frente con el hombre y con su desgracia de donde debe brotar la luz de la esperanza. Entonces ya no se podrá decir que el cristiano es un evadido de la vida: en la persona de Greene y de sus personajes parece, por el contrario, que el primer gesto del cristianismo es jugar el juego, mirar al mal de frente y asumirlo.

El pesimismo de Greene irá creciendo con su obra. Mientras tanto, la frase que mejor resume su desesperanza terrestre es aquella de Scobie:

> Sólo es ser humano el que apura el cáliz. Si un día se es cobarde, si otro día se aprovecha alguna casualidad feliz, el cáliz será ofrecido por tercera vez (FP, p. 163).

3. Los partidarios del orden

Hay seres que se ciegan voluntariamente en lo que atañe a la realidad trágica de la existencia; los hay, incluso, que colaboran con todas sus fuerzas al mantenimiento de un «orden» aparente. Son los «partidarios del orden», que, según Greene, son los más activos auxiliares del demonio, porque un orden aparente es peor que el desorden. Esta tesis, que algunos tacharán de romántica, se comprende a la luz de lo que precede: el orden humano impide al hombre ver su verdadera desgracia y, por tanto, su salvación verdadera. En cada libro de Greene hay uno o varios partidarios de la sociedad: Mather, el agente de policía de *Tueur à gages*, es un ejemplar de esa raza numerosa que quiere que, en las circunstancias más miserables de la vida cotidiana, «sea respetada la ley».

Hay otros más ocultos. Ida Arnold, en *Rocher de Brighton*, con su corpulencia gorda y jovial, con su voz húmeda de oporto y de besos, con su elegancia falsamente discreta de prostituta rica, encarna la fría crueldad de un mundo que persigue a los criminales con un implacable «espíritu de continuidad».

Cuando el partidario del orden cree servir a una causa sagrada, se convierte en fanático. El teniente de *Puissance et Gloire* se esfuerza desesperadamente por creer en el paraíso terrestre que el Estado promete a los ciudadanos de Méjico, a condición de que abandonen sus piadosas mojigangas. Es en este personaje donde estalla la mentira de los actuales totalitarismos políticos.

El personaje que mejor encarna al partidario del orden es Wilson en *Le fond du problème;* enviado por el Servicio de Información inglés para vigilar las actividades de Scobie, su historia manifiesta la complejidad de una conciencia.

Wilson es un producto característico de las escuelas inglesas. Sentimental y romántico, se atraca de poesía. Compone poemas secretamente. Se avergüenza de ello como de un vicio ridículo.

Se enamora de Luisa, la mujer de Scobie; trata de ilusionarse acerca del verdadero alcance de este amor; en realidad, se aburre, tiene miedo a la vida; la poesía y el amor son un refugio ideal. El verdadero semblante de Wilson aparece en su visita a un lugar de mala nota: es un adolescente que se ha desarrollado mal, obsesionado por lo que no conoce.

Se ha agarrado a su misión policíaca como un ahogado al último salvavidas. Se toma en serio a sí mismo. Pretende no amar la poesía. Trata de ocultar su amor por Luisa: cuando es traicionado ante Harris, solloza de rabia por no haber logrado conservar la máscara de firmeza que llevaba por el mundo. Finge despreciar su infancia: cuando Harris le sugiere que envíe dinero para la asociación de antiguos alumnos, contesta brutalmente que éstos no necesitan dinero «más que para reparar la entabladura del cuarto de los fundadores». En el ejercicio de sus funciones, Wilson emplea palabras groseras, a fin de imponerse a los demás, y, sobre todo, para imponerse a sí mismo, como esos adolescentes que usan palabras enormes para presumir de que no tienen miedo a la vida, cuando, en el fondo, ignoran su A B C y tiemblan ante ella.

Así es Wilson. Lo maravilloso del libro es que el desgraciado, creyendo luchar con sagacidad contra Scobie, sólo persigue viento. Wilson queda enteramente fuera del drama, aunque él se crea que es el que lleva el juego. Cuando, después de la muerte de Scobie, se case con Luisa, estará seguro de haber cumplido su deber, de haber contribuído a librar a la sociedad de un indeseable. La misma idea encarna en Parkis, el detective de *The end of the affair*.

4. Los cínicos

Al lado de los partidarios del orden, más o menos conscientes de la comedia que representan ante sí mismos, están los cínicos.

Estos últimos saben a qué atenerse. Conocen la podredumbre del mundo. Pero procuran sacar de ella la mayor ventaja.

En *Tueur à gages,* M. Cholmondeley mata valiéndose de otro, y le paga con billetes robados; en *Mère Angleterre,* Kröger, el industrial sueco, se niega a escuchar las reivindicaciones sociales de sus obreros; en *Puissance et Gloire,* el gobernador, gordo y viscoso, bebe a escondidas alcohol prohibido, y hace castigar a los que se han dejado coger; en *Rocher de Brighton,* M. Colleoni, el gángster triunfante, reina en sus habitaciones del Cosmopolitan; en *Orient Express,* Myatt, traficante judío en pasas de Corinto, se conmueve pasajeramente ante la congoja de la pequeña Coral, abusa de ella, y después la olvida; prosigue su viaje degustando, cada cincuenta kilómetros, un racimo que extrae delicadamente, con sus gordos dedos, de una minúscula caja de muestras.

El mundo de las «personas mayores», en Greene, está, en general, poblado de cínicos: todos los demás personajes, ya sean inadaptados, víctimas, rebeldes o ángeles de misericordia, siguen siendo niños, adolescentes heridos en lo más íntimo de su ser. La gente «que ha llegado» ya no sufre: el drama de la vida es para ellos una «comedia» cuyas cuerdas manejan. Han crecido verdaderamente, porque han adquirido esa agilidad de reacción que se expresa también en *Orient-Express:* el tren, lanzado a través de Europa, desde Ostende a Constantinopla, es un símbolo de «la vida»: los que carecen de agilidad, como Czinner, que está fuera de la ley, los que siguen siendo demasiado fieles a un sueño, a un ideal, son violentamente proyectados por los choques del tren; el convoy siembra, al azar de sus paradas, esas víctimas sucesivas. Myatt llega a buen puerto, y la última imagen del libro le muestra gestionando sus asuntos en un palacio de Estambul.

Frente a este mundo de los triunfadores, que creen tener todos los derechos en esta vida, mujeres, coches, festines, consideración,

y también «la vida eterna, en la otra», los personajes que vamos a describir se asemejan a colegiales a quienes se rechaza con una cortesía glacial. ¿Cómo no pensar aquí en la dolorosa «noche de bodas» de Pinkie, el «Pilluelo» de *Rocher de Brighton?* Casados en una alcaldía sórdida, la pareja busca una habitación. Cuando el «Pilluelo» pide al portero un cuarto para pasar la noche, choca con un desprecio superior: la actitud del empleado, que sigue pasando las páginas de su registro sin mirar siquiera a esta lamentable pareja, pone a Pinkie al borde de los sollozos; los sollozos de un pequeño alumno que quiere pasar por hombre, y a quien los adultos ponen en el lugar que le corresponde.

5. Los inadaptados

Los otros personajes no se han curado de la herida de su juventud. Ven con más o menos lucidez el origen de su desgracia; los hay que no tienen conciencia de ella, pero ninguno trata de ser un partidario del orden, ninguno se aprovecha de la comedia humana. Este aspecto de niño herido proyecta una luz cristiana sobre el universo del mal en Greene. Aquí se perfila la sentencia evangélica sobre el deber de volver a hacerse niños para entrar en el Reino. El pecado del mundo consiste en hacer de los pequeños una especie de monstruos tarados, que se debaten en el seno de su fragilidad y lloran en secreto su inocencia perdida. El verdadero mundo cristiano sería aquel en que, al crecer, se llegara a la estatura de la edad adulta sin dejar de ser niños, hijos de Dios. Sueño imposible, dirá Greene: es preciso apurar el cáliz, ser pecador, mancharse y, a través de estas manchas, esperar en Dios, que puede salvar al hombre, incluso «entre el estribo y el suelo».

El personaje más típico es aquí Luisa, la mujer de Scobie; esbozado ya en la mujer del plantador de bananos de *Puissance et Gloire,* ocupa el primer plano en *Le fond du problème.*

Luisa es la inglesa que no ha sabido adaptarse a la vida colonial. Es una de esas mujeres falsamente seráficas que llenan las novelas de Henry James [3], de Sinclair Lewis [4], de Thomas Hardy [5], y toda la producción novelística anglosajona en general. Luisa se agota construyendo un muro protector, que debe darle la impresión de una vida lograda. Se atraca de poesía; abonada a un servicio de biblioteca, le encanta charlar de literatura. Forma parte de esa «intelectualidad» británica que Huxley había acribillado con sus flechas; es una de esas mujeres de quienes Lawrence decía «que tienen el sexo en el cerebro»; es una cerebral cuya cabeza es una «avellana vacía».

Luisa anhela que su marido reciba el cargo de director de la policía; su decepción es tal, cuando sabe que no ha sido ascendido, que, para consolarla, Scobie tomará dinero prestado de Yusef, un maestro de canto, a fin de que Luisa pueda ir a descansar en Africa del Sur. Pensando en ella, Scobie se dice:

> ¡Las mujeres tienen tanta necesidad de orgullo!: quieren estar orgullosas de sí mismas, de su marido, de lo que las rodea. Pocas veces —pensó— están orgullosas de lo invisible (EP, p. 25).

En realidad, Luisa es una enferma; una enferma herida; el único fruto de su unión con Scobie, una niña, murió muy pequeña [6]. No se ha recobrado de este drama. No tiene, al parecer,

---

[3] Pienso en la protagonista de *Portrait of a Lady*, o en la satánica señora de Vionnet de *Los embajadores*. Greene prologó la traducción francesa de esta admirable novela: con Du Bos, es uno de los pocos que descubrieron el significado religioso de la obra genial de Henry James, el más grande novelista norteamericano.

[4] *Dodsworth*, de S. LEWIS, encarna este drama, lo mismo que *Babitt*.

[5] Me refiero a *Jude l'obscur*, que es la historia de un hombre «destruído» por las mujeres. ¿Cómo olvidar al personaje de Sue?

[6] El tema es frecuente en Greene; por ejemplo, en PG, donde la pe-

una vida normal como esposa: Scobie la ama por compasión, pero, tal vez sin saberlo, no es este género de amor pálido y triste el que ella necesita. ¿Qué hubiera sido de Luisa si su hija no hubiese muerto? Imposible decirlo, porque, en Greene, no hay nunca un comienzo absoluto: desde el principio de sus dramas, el océano de la desgracia y del pecado se extiende hasta perderse de vista; el oleaje que describe en esta o en aquella novela no es nunca más que una de las numerosas marejadas del océano del mundo.

Inadaptada a este drama, Luisa trata de engañar su hambre: se rodea de chucherías vulgares; Scobie, a quien le gustan las habitaciones desnudas, imágenes de la tristeza de la existencia, se irrita por ello. El amor de Wilson le ofrece una ocasión inesperada de «vivir»: está vagamente enamorada de él, mientras se oculta a sí misma su mentira de mujer «honrada».

Temerosa de la existencia, y sin haber aceptado pasar por el infierno terrestre que la había alcanzado en la muerte de su hija, Luisa se refugia en una devoción formalista. No tiene el menor sentido de ese «amor que camina por un mundo devastado». Más aún, va a servirse de los sacramentos para tratar de salvar la «respetabilidad de su matrimonio». Cuando se entere, por «una amiga segura», de que Scobie la ha engañado con Elena Rolt, le forzará moralmente a comulgar con ella, empujándolo así a la mentira y a la recepción sacrílega del cuerpo de Cristo.

Se ha protestado contra la enormidad de este crimen. Greene describe aquí, evidentemente, un caso extremo; pero esta clase de religión puramente formalista es característica de los inadaptados que no se atreven a mirar de frente ni al heroísmo de la

---

queña Coral, criada de un plantador de bananos, tiene un destino misterioso.

fe ni al pecado. El crimen de Luisa no es más que el resultado final del fariseísmo.

Luisa es, pues, un pájaro herido que se aferra a apariencias de verdad. Trata de permanecer entre dos aguas, evitando el pecado grave con Wilson, pero negándose también a entrever el abismo de misericordia en que caen los pecadores que esperan en Dios. Cuando Scobie ha muerto, Luisa declara «que él no había amado nunca a nadie»; entonces se casa con Wilson, persuadida de que siempre tuvo razón. Está definitivamente ciega y prisionera. Luisa es una víctima que tiene miedo a la vida, miedo a Dios, miedo a todo. De estas víctimas hay millones en el mundo.

6. Los niños humillados

Las siluetas que voy a esbozar ahora pertenecen a seres que van completamente a la deriva, que ni siquiera tratan ya de reaccionar. Son boyas a merced del océano. He aquí algunos ejemplos: Hale será asesinado por la cuadrilla del Pilluelo, en *Rocher de Brighton;* en medio de la angustia de la muerte, busca un poco de calor humano cerca de la siniestra Ida Arnold; la pequeña Rose, que se compadece del agente secreto, será degollada; la joven Coral, de *Puissance et Gloire,* manifiesta una compasión que no será más que un breve resplandor entre una infancia rebelde y una muerte oscura; Antony Farrant, de *Mère Angleterre,* es un eterno adolescente, que no puede jugar el juego implacable de una profesión regular; su cuerpo será arrojado a un canal; Henry Miller, por último, en *The end of the affair,* no es más que un niño herido.

Es en *Le fond du problème,* la novela más negra de Greene, donde el tema de los niños humillados inspira algunas de las siluetas más emocionantes.

El joven Pemberton, empleado de una sociedad en Sierra Leo-

na, cargado de deudas, minado por la enfermedad y por el libertinaje, acaba de suicidarse:

> Cuando Scobie dejó caer nuevamente la tela sobre sus hombros tuvo la sensación de estar mirando a un niño en camisón, tranquilamente dormido; aquellos granos eran los de la pubertad, y el rostro no parecía llevar huellas de ninguna experiencia que no fuese la de las aulas y la del campo de fútbol (FP, p. 114).

La carta que Pemberton deja para sus padres inspira a Scobie estas palabras desgarradoras:

> Había firmado «Dicky». Dijérase una carta enviada desde la escuela para excusarse de unas malas notas trimestrales (FP, p. 114).

Un torpedeo hecho por error precipita en la muerte y en la locura a víctimas inocentes. Entre ellas una niña:

> Scobie veía a los camilleros subir lentamente por la costa, con sus pies descalzos, que se abatían sobre el suelo con un chapoteo muy suave. Pensaba: Toda la ingenuidad del Padre Brule, ¿bastaría para explicar esto? No era el hecho de que la niña hubiera de morir: nada había que explicar aquí. Los paganos mismos comprenden que el amor de Dios se manifiesta a veces por la muerte de un ser joven, encontrando en esta muerte un sentido distinto. Pero que Dios hubiera hecho vivir a esta niña durante cuarenta días y cuarenta noches en una chalupa desmantelada, éste era el misterio, el enigma que era preciso llegar a conciliar con el amor de Dios. Y, sin embargo, Scobie no podía creer en un Dios que no fuese bastante humano para amar lo que había creado (FP, p. 156-157).

La pequeña morirá. Su única alegría será creer que es su papá el que está a su cabecera, que es él el que proyecta sobre su almohada la sombra de un conejillo; no sabrá jamás que es Scobie quien por compasión le dará esta última gota de agua fresca.

Entre las otras víctimas está un pequeño para quien Scobie lee. No habiendo encontrado en la biblioteca de la Misión más que una piadosa biografía de un obispo misionero, se dispone a

leerla; el niño le detiene diciendo: «¿Es una historia de crimen?»; entonces Scobie inventa una historia de piratas y finge que está narrada en el libro. Cuando se dispone a partir, para no fatigar al niño, éste le suplica que le lea siquiera el comienzo; al decirle que se lo leerá mañana, el niño responde:

> Mañana puede ser que usted no esté ya aquí. Si alguno es asesinado, o algo parecido (FP, p. 167, 169).

Esta respuesta dice mucho sobre el clima de violencia en que se desarrollan los niños de este siglo [7].

El personaje más complejo entre los niños humillados es Elena Rolt, otra náufraga, cuya cama está al lado de la del pequeño, en el hospital. Casada un mes antes, ha perdido a su marido en la catástrofe. Aprieta entre sus manos un álbum de sellos en que abundan las viñetas de colores vivos que gustan de coleccionar los niños; en su inconsciencia, Elena Rolt se ase a esta reliquia de su vida pasada; esta primera imagen la retrata por completo: es una de esas mujeres falsamente adultas, que han pasado sin transición de una adolescencia escolar, abstractamente «informada», a la revelación brutal de la existencia. Como Pemberton, Elena sólo experimenta cierta alegría cuando cuenta a Scobie, en la choza en que ha sido provisionalmente alojada, sus recuerdos del pensionado: bailes, rivalidades amorosas entre muchachas traviesas, burlas solapadas de alumnas que hacen muecas a sus maestras.

Hija de un Pastor, se burlaba de su padre; declarándose atracada de religión, había llegado a ser, claro está, atea: cansada de la piadosa comedia que debía representar, abandonó la fe como se abandona un objeto gastado; no parece sospechar ni un instante la gravedad de su ateísmo; es «cándidamente agnóstica».

---

[7] Hans BEMBE, *Maudite engeance*, trad. por E. BESTEAUX, París, 1951, merece ser leído.

Las consecuencias se adivinan: usaba con sus compañeras un lenguaje terriblemente crudo y soñaba con el amor carnal; el matrimonio debía ser para ella el testimonio de su liberación total frente a todos los conformismos. Naturalmente, se entregó a su novio mucho antes del matrimonio, no viendo en ello nada malo, sino más bien una última broma que gastar a su padre. En realidad, del amor lo ignora todo; en ella encarna un tipo humano muy abundante en nuestros días entre la juventud: infantil en el espíritu, Elena es demasiado precoz en el aspecto sexual; usa palabras tan cínicas que, evidentemente, no son más que un argot destinado a tranquilizarse a sí misma con relación a un misterio que le da miedo.

De su marido muerto no parece haber guardado ningún recuerdo. Elena es una niña que ha crecido demasiado aprisa; ha querido quemar las etapas; su barniz de cínica sensualidad difícilmente encubre una fragilidad de niña pequeña, que será arrastrada en la primera borrasca.

Cuando Scobie, por compasión, charla con ella y la cuida, Elena espera, con una sensualidad ingenua, que se lance sobre ella: no es capaz de concebir que un hombre pueda manifestar de otro modo su amistad a una mujer joven. Cada vez que Scobie hace ademán de marcharse, ella interpreta este gesto diciéndole «que ya no la ama»; no penetra lo más mínimo en los debates de conciencia del desdichado; reduce brutalmente sus vacilaciones al hecho de que «ella ya no le gusta». Cuando escribe a Scobie que será para él una hermana, o «su pequeña puta», escribe esta última palabra con una falta de ortografía: Scobie comprende que Elena emplea una de esas «grandes palabras» cuyo sentido no comprenden los niños más que a medias. Literalmente, Elena no sabe lo que hace. Es la víctima, en estado puro, de un mundo mendaz y lujurioso.

7. Los sublevados

Raven y Czinner son rebeldes que dicen «no» a la sociedad; le declaran la guerra. Habiendo comprendido la mentira de la «virtud» de los partidarios del orden, y no habiendo conocido desde la infancia más que la suciedad y la pobreza, quieren separarse del universo, replegarse sobre sí mismos en busca de una virginidad que es la caricatura de la verdadera pureza. Estos niños humillados han llegado a ser criminales por orgullo luciferino. Su frialdad no es más que la mueca del escolar que se hace el valiente, pero está al borde del sollozo.

Pinkie, el Pilluelo de *Rocher de Brighton,* es la imagen más profunda de esto. Pinkie ha tenido una niñez sórdida. A una edad en que esas revelaciones son fatales se ha puesto brutalmente en contacto con el mundo del amor físico: viviendo en la promiscuidad, sus padres no podían ni pretendían ocultarle aquello que él llamará más tarde «la gimnasia de los sábados por la noche»; el Pilluelo ha descubierto la sexualidad fuera del único clima que la embellece, el del amor. La disociación, tan frecuente, de la revelación sexual y de la revelación amorosa, constituye siempre un drama tremendo para una sensibilidad joven; testigos de ello son Rimbaud y Gide.

La promiscuidad de su ambiente familiar inspira al Pilluelo un horror incoercible frente a la humanidad. Pinkie es virgen, totalmente, hasta su matrimonio con Rosa; ésta es la marca psicológica del personaje en el libro. Pero esta virginidad no es una virtud; es una virginidad crispada, que se parece al rehusamiento inapetente de todo alimento por ciertos estómagos enfermos [8]; es una

[8] Todo esto, en P. Rostenne, *Graham Greene, témoin des temps tragiques,* París, 1950; debo mucho a este autor, así como a J. Madaule, *Graham Greene,* París, 1950.

virginidad que se ha «agriado». En una serie de páginas conmovedoras, Greene describe el horror del Pilluelo frente a lo que los hombres llaman «amor»: o es baja pornografía, servida en abundancia por los cines de Brighton, o se ostenta allí un sentimentalismo del género «Lady Angelina volvió hacia sir Mark su mirada estrellada». Así, Cubitt, uno de los comensales de Pinkie, trata de aliviar su soledad comprando por dos peniques una sentimental tarjeta postal que se envía a sí mismo. Pinkie siente náuseas ante los amores de Dallow; palidece de rabia cuando Dallow le dice que «en la vida es necesario divertirse un poco; esto no hace daño a nadie». Al chocar con dos caricaturas del amor, una horrible, la otra estúpida, Pinkie se crispa en un cinismo falsamente masculino. No puede comprender cómo para miles de personas las novelas de cuatro perras, los estribillos sentimentales, las películas intrascendentes o los groseros chascarrillos que se cuentan «entre hombres» representan todo lo que conocen del amor.

A través de la carne, es la condición humana entera la que infunde horror a Pinkie. Nutre en sí mismo un orgulloso desprecio de la humanidad. Maldice su nacimiento, como el de todos los demás hombres. Pisoteando el ideal que había soñado, hacerse sacerdote, quiere parecerse a M. Colleoni, uno de esos reyes del hampa que saquean los campos de carreras de Brighton; llegar a ser jefe de banda será para él un medio de probarse que la vida es una nada. Transforma su corazón en un témpano de hielo; resiste con todas sus fuerzas a las voces que le sugieren perdonar. En su desabrida virginidad hay un orgullo satánico, porque «cierta tentación de pureza es una cosa más peligrosa que lo que se llama impureza, pues coge al hombre por donde es más hombre, en el núcleo mismo de su esencia espiritual» [9]. La pureza de Pinkie evoca la que consigue la química por esterilización; su resentimiento

[9] Cfr. ROSTENNE, *op. cit.*, págs. 132-135, 173.

contra el universo le inspira una voluntad de destrucción total: «Un vago deseo de destrucción total se extendió en él, la inmensa superioridad de la nada» [10].

Como todos los rebeldes de Greene, Pinkie quiere olvidarse del «infierno escolar»; quiere pasar la frontera no hacia el cielo, sino hacia el infierno. Educado en el catolicismo, Pinkie sabe perfectamente que su matrimonio con Rose es un pecado mortal. Su noche de bodas, sórdida, le inspira estas palabras atroces:

> No tenía la menor duda de que esto era un pecado mortal, y se sentía lleno a la vez de una especie de hilaridad y de un orgullo moroso. Ahora se veía con los rasgos de un hombre adulto sobre el que lloran los ángeles (RB, p. 248).

* * *

Rose trata de «convertirle», pero él se hunde en el crimen, sabiendo que sofoca en sí mismo la luz. La compasión de Rose es un mentís a la dureza del mundo: un ser le ama por sí mismo, se expone a condenarse para salvarle. No esperaba ser amado así; hubiera preferido que Rose no lo amase así, como hubiera querido matar esas músicas de Navidad, que, por los recuerdos de infancia que evocan en él, le ponen en la tentación de arrepentirse. Si no fuera por Rose, si no fuera por la música, estaría tranquilo: podría maldecir al universo sin remordimiento. Pero esta minúscula falla de la armadura que construye pacientemente en torno a sí mismo amenaza con ponerlo todo nuevamente en duda. El universo que ha conocido desde siempre es una caricatura monstruosa, un antro de pecado y de muerte. Y, sin embargo, una voz dentro de él murmura que en el seno de este mundo está el Hijo del hombre, está un amor. Las últimas horas de su vida van a

---

[10] Raven en TAG, el teniente de policía en PG, Scobie en FP, buscan igualmente «la nada». Es la tentación satánica.

hacernos asistir a esta carrera entre la tentación de la compasión, del arrepentimiento, y el orgullo del pilluelo; éste corre al suicidio con Rose:

> Pinkie tenía la sensación de que en alguna parte la ternura se estremecía como un mendigo ante una casa con la puerta cerrada, pero la costumbre del odio le aprisionaba... Otra estatuilla expresaba un oscuro símbolo, con manos de cementerio y un rosario de flores de mármol. Una vez más el Pilluelo sintió rondar la compasión como una presencia... El coche destartalado volvió a encontrar el camino real; puso el *capot* en dirección a Brighton. Una enorme emoción le golpeaba como una cosa que trata de entrar; la presión de alas gigantescas contra la amarga fuerza nacida del banco de la escuela, del patio encementado, de la sala de espera de San Pancracio, de la lujuria secreta de Dallow y de Judy, y del momento helado, infeliz, sobre la escollera. Si el cristal se rompía, si la bestia, fuese la que fuese, lograba entrar, Dios sabe lo que haría. Tenía la sensación de una inmensa confusión —la confesión, la penitencia, el sacramento—, una locura horrible. El Pilluelo avanzó algunos metros, apagó los faros, cortó el contacto del motor. La lluvia entraba estrepitosamente por el desgarrón de la capota, y podían oír los repetidos golpes del mar contra los acantilados: helo aquí. Echa una mirada —dijo—; éste es el mundo... Otra luz se apagó detrás de una puerta de cristal de color..., y mirando hacia fuera, como si fuese él quien debía decir una especie de adiós a la motocicleta, a los pabellones, al resplandor ahogado por la lluvia, pensó en las palabras de la misa: «Estaba en el mundo, y el mundo fué hecho por El, y el mundo no le conocía» (RB, págs. 349-350; y también págs. 163, 337, 338).

* * *

La idea central de Greene se manifiesta aquí por vez primera: el espectáculo del universo debiera lógicamente provocar, en los que son lúcidos como el Pilluelo, la blasfemia final. Todo la sugiere. Parece que este mundo ha sido traicionado por Dios, que el Creador lo ha abandonado a sí mismo. Se debiera poder des-

echarlo como un trasto viejo. Y, sin embargo, cuanto más se encarniza uno contra el universo, cuanto más se odia uno a sí mismo, hasta el punto de querer el suicidio, como Pinkie, tanto más se hace oír una voz que suplica tener compasión. La voz es tanto más fuerte por ser la de una pobre mendiga.

El hombre no puede realizar todo el mal que desea sin que se eleve en él una protesta. ¿Cuál es, pues, esta realidad misteriosa, oculta en el fondo del odio? ¿Por qué no se puede dirigir la mano contra sí mismo sin que se sienta que se toca una realidad sagrada? ¿De qué depende que, a pesar de las razones que justifican la voluntad de destruir, de aniquilar el mundo y a sí mismo, se sienta que el crimen de los crímenes sería precisamente hacer esto? ¿De dónde procede este ilogismo repentino, oculto en el corazón de un razonamiento que parecía perfecto? ¿No será el silencio de Dios la última palabra del universo? ¿Será «alguien» este universo?

Sí; es preciso echar por la borda la lógica humana. Pasar al otro lado de los cortinajes y descubrir que el silencio de Dios es la voz de Dios; que la ausencia de Dios es su presencia más profunda; que, en el fondo del crimen, la misericordia lanza sus llamadas más apremiantes. Dios se ha entregado a los pecados de los hombres, porque no se puede devolver odio por odio *sin saber que se odia a Dios.* Esta presencia de Dios en un mundo devastado es la gracia de Cristo, «que estará en agonía hasta el fin del mundo». En un sentido profundamente misterioso, el mundo que sufre a causa de los pecados *es Dios mismo.*

Que aquí se trata de la gracia de Dios lo demuestra el texto que cita Pinkie: a pesar del doloroso espectáculo del universo, estos acantilados bajo la lluvia, el mar que truena sordamente contra las rocas, la jauría de partidarios del orden que le persiguen, a pesar de esa exclamación que lanza al mundo de la nada: «helo aquí;

éste es el mundo», el Pilluelo añade las palabras de la misa: «*Estaba en el mundo, y el mundo fué hecho por El, y el mundo no le conoció.*»

Si Pinkie puede aún oír esta voz, es que hay en él, a pesar de sus crímenes, una zona intacta, un pilluelo que dormita, un niño que sueña, un «boy» que juega al gángster: en el momento en que Pinkie prepara el arma del suicidio, Rose le contempla:

> Nuevamente producía la impresión de un muchachuelo que juega a un juego, a un juego en que se puede hablar fríamente de todos los detalles, del cuchillo para arrancar la piel del cráneo, de la herida hecha por una bayoneta, *y después volver a casa a las cuatro para merendar* (RB, p. 352).

El hombre no llega nunca a hacerse tanto daño como quisiera. Esta zona profunda, esta materia tierna e infantil que forma el tejido más secreto de nuestro ser, esta infancia sepultada en nosotros, más allá del tiempo, ninguno de nuestros pecados puede destruirla por completo mientras exista un último fulgor de vida. Este santuario inmaculado es la imagen de Dios en nosotros; Pinkie sabe bien que es *indestructible;* es la piedra sagrada que ninguna desgracia, ningún cataclismo, ningún pecado puede arrancar por completo ni hacerla estallar.

Este niño que sueña dentro de nosotros es el que la gracia trata continuamente de despertar al gran día de la claridad eterna. Basta ir al fondo de sí mismo para encontrar esta alma que los escritores y pintores de la Edad Media representaban en forma de un niño muy pequeño. Esta única realidad intacta en el gran derrumbamiento es interior. Allí Dios habla por la voz de la compasión, de la misericordia. Nos pide que tengamos compasión de este niño que llora dentro de nosotros, porque este niño es la partícula de Dios mismo, la chispa que ha puesto en nuestro ser. No se debe, pues, huir del «silencio de Dios», ocultarse la absurdez

aparente del mundo: es preciso ir al fondo de las cosas; oiremos entonces una voz que nos dice *que es necesario amar a pesar de todo.*

* * *

Pinkie, aparentemente, no oye esta voz, puesto que su muerte se asemeja a la caída en la nada. Cuando se arroja desde lo alto del acantilado,

> diríase que, en un abrir y cerrar de ojos, una mano lo había escamoteado para siempre jamás, separándolo de toda existencia presente o pasada, precipitándolo de golpe en el vacío, en la nada (RB, p. 365).

Pero en la segunda parte de este capítulo, en el corazón mismo del pecado último, el pecado de desesperación, en el enfrentamiento lúcido con la condenación, vamos a ver la llamada y, quizá, la salvación de Dios.

II. EL MARTIR DE LA COMPASION

La voz de Dios resuena en lo más profundo de este silencio que el hombre trata de establecer en sí mismo. Nos alcanza en esa punta oculta donde respira nuestra infancia. Los *heraldos* de esta voz son los gestos, las miradas, las palabras de nuestros hermanos los hombres, a los que Greene llama los ángeles de misericordia.

1. Los ángeles de misericordia

La mujer desempeña un gran papel en la primera fase de la obra de Greene [11]. Es la «vestal de la creación»: con su dulzura de «Hermana de la caridad», con su bondad de Antígona, con su

11 Rostenne, *op cit.*, p. 163-177.

misericordia maternal, endulza lo que hay en el orgullo masculino de fácilmente satánico. Anna Hilfe, en *Le ministère de la peur;* Anne, en *Tueur à gages;* Coral Musker, en *Orient-Express,* tratan de rescatar a los que están fuera de la ley, mostrándoles compasión. Cuando Anne escucha a Raven en la oscura choza donde se han refugiado, el infeliz se enternece al ver que ella comprende lo que le cuenta; está a punto de ceder a la compasión cuando ve que ella no siente repugnancia ante su labio leporino; no piensa un instante en poseer a la joven: hasta tal punto la confianza, la ternura que les une, le parece súbitamente como la entrada en otro mundo, el mundo del amor. Entonces se siente nuevamente invadido por sus recuerdos cristianos. Lo mismo puede decirse de Richard Smytte, el racionalista militante de *The end of the affair,* cuando Sarah besa sus cicatrices.

Los ángeles de misericordia son siempre muchachas sencillas, mujeres que no pocas burguesas despreciarían y enviarían mentalmente al infierno. Sin embargo, son estas muchachas humildes, dispuestas a arriesgar su salvación temporal y eterna por el hombre criminal a quien protegen, las que son transparentes al amor de Dios por el mundo.

Rose consiente en el matrimonio civil, en el silencio sobre los crímenes del Pilluelo; se asocia a sus tentativas de huída, consiente, por último, en el suicidio y, por tanto, en su condenación, con la esperanza de que finalmente su «boy» ceda a tanta ternura. El amor divino camina a través de un mundo devastado; en Rose, como le dice el sacerdote que la confiesa, este amor se ha hecho pecado para salvar al pecador. La compasión es una locura a los ojos de la «sana razón»; los desdichados que son amados así no merecen esta misericordia. Sin embargo, esta misericordia existe en el mundo. Pero no es enteramente *de* este mundo: sólo un reflejo de Dios en el corazón de los ángeles de misericordia hace brillar esta claridad venida de lo alto. En el amor de Rose, la virtud

teologal de la caridad, que tiene a Dios por autor y objeto, ilumina el drama de Pinkie: amar a los hombres como son, sin poder hacerse ilusiones sobre ellos, *supera* las fuerzas humanas normales; Rose ama, sin embargo, como si ello fuera normal; así es como Dios ama a los hombres, porque no son dignos de ser amados.

Los ángeles de misericordia nos hacen entrever el misterio de la Iglesia, esa realidad maternal a través de la cual nos llega el amor de Dios. Este tema, puesto de relieve en *Puissance et Gloire,* constituirá el objeto del tercer parágrafo de este capítulo.

2. El equívoco de la compasión

La compasión invade las otras obras de Greene. *Le fond du problème* [12] toma su título de este tema:

> Si se conociera la verdad —pensó Scobie—, *¿no se vería uno obligado a compadecer incluso a los planetas?* Si se llegara al fondo del problema, como suele decirse... (FP, p. 161).

El corazón de las cosas es, pues, la miseria, *la desgracia de la creación entera;* incluso el mundo material es digno de compasión. El pesimismo de Greene crece de obra en obra: a partir de *Puissance et Gloire,* los ángeles de compasión desaparecen [13]; Scobie y Rowe son abrumados, devorados por la compasión; al mismo

---

[12] El título inglés «*The heart of the matter*» se traduciría mejor por «El fondo de las cosas», puesto que el término inglés «matter» es más amplio que el francés «problème» (aunque «matter» tiene también el sentido de una «cuestión» inscrita en lo real).

[13] Sin embargo, hay que mencionar a Anna Hilfe en MP; sólo que Rowe le ocultará siempre el hecho de haber recobrado la memoria; por tanto, permanece solo frente al drama de su vida.

tiempo se saben pecadores; están solos ante un mundo que hay que salvar.

Lo paradójico es que la compasión, al ahondarse, parece volverse contra sí misma. Cuando los ángeles de misericordia ponían en peligro su salvación eterna no realizaban actos *positivamente* malos; Rowe y Scobie, en cambio, son criminales: el primero mata a su mujer; el segundo se entrega a la ilegalidad, se hace cómplice de un asesinato, engaña a su esposa, hace comuniones sacrílegas y acaba en el suicidio. *Estos actos son cometidos en nombre de la compasión:* ¿puede hablarse aún de un reflejo de la caridad de Dios?

3. El drama de Scobie

El oficial de policía de Sierra Leona es simultáneamente un partidario del orden, un ángel de compasión y un rebelde contra Dios. Una especie de derrumbamiento psicológico se produce un día en su personalidad, porque ya no cree en el orden político y religioso, que respeta, sin embargo, con una honradez rayana en el escrúpulo.

Se le llama «Scobie el Justo»: es dulce y paciente con los indígenas, sobrio, fiel, puntual cumplidor de sus deberes religiosos; su integridad irrita a un hombre como Wilson, quien declara un día que «la honradez de Scobie hace la vida imposible».

Este hombre no cree en la virtud que practica: está obsesionado por el infierno, que se manifiesta en esta lejana colonia; los fraudulentos manejos de Yusef, un traficante de diamantes, no le parecen más ilegales que las consignas imperiales que ordenan el registro de los barcos extranjeros. No desea su ascenso administrativo: por una trágica ironía se le niega una plaza de jefe de la policía, cuando todavía es íntegro; pero la obtendrá al fin, cuando está totalmente envuelto en una red de ilegalidades. Tampoco consigue creer en la eficacia de sus prácticas religiosas: su oración

es maquinal; su pureza evita el pecado no en atención a un bien amado por sí mismo, sino por pereza, por tedio frente a un mundo donde nada parece valer la pena. Cuando el Padre Rank, el cura del lugar, le confiesa un día su desaliento, Scobie siente vacilar definitivamente su esperanza en Dios.

Sumido en una especie de sueño moroso, Scobie ya no está vinculado a Luisa más que por la compasión:

> Los juramentos de amor —piensa— se hacen en la juventud, cuando uno se miente a sí mismo y a los otros; se tiene toda la vida por delante para reemplazarlos por la verdad; a mi edad ya no se tiene tiempo de mentir *(es preciso leer todo el pasaje,* FP, p. 75-81).

Una «lasitud enorme» se apodera de él cada vez que se deja arrancar palabras como «te amo». Sólo la compasión le impide separarse de su mujer; pero quisiera apasionadamente desembarazarse de esta carga: esta esperanza le lleva a cometer su primera falta, cuando toma prestadas de Yusef las doscientas libras necesarias para las vacaciones de Luisa en Africa del Sur.

Scobie descubre en seguida «que no se puede dar su parte a la compasión; lo exige todo, devora al ser que se deja ablandar por ella». Una carta clandestina, descubierta en la cabina del capitán de un barco portugués, le obliga por segunda vez a elegir entre la intransigencia del orden y la ilegalidad de la compasión. Al ver que la carta es un mensaje de ternura del viejo capitán a su hija, Scobie se emociona y quema la misiva en vez de entregarla a la censura.

El engranaje de la compasión gira implacablemente: con ocasión de un naufragio, un puñado de supervivientes es acogido en la colonia; Elena Rolt conmueve al oficial de policía; pasa largas horas charlando con ella. Scobie se cree seguro: la joven no es guapa; tiene un hijo que no sabe hablar más que de competiciones escolares. Pero el demonio acecha; valiéndose de los mejores

sentimientos de Scobie, le hace caer un día, cuando menos lo piensa. El adulterio está consumado; tercer pecado, más grave que los anteriores, pero cometido también por compasión.

Luisa conoce muy pronto la infidelidad de su marido. Anticipa el día de su regreso, y no imagina nada mejor para comprobar la verdad que forzarle moralmente a una comunión sacrílega. ¿Será preciso abandonar a Elena, confesarse, entrar nuevamente en la vida de la gracia? Elena no comprendería que Scobie se contentara con relaciones platónicas: abandonarla sería entregarla inevitablemente en manos de Bagster, un pícaro vicioso y obsesionado; para eso valdría más que no hubiera sobrevivido al naufragio y que hubiera ido en seguida a ocupar el puesto que corresponde a la inocencia, «en el fondo del Atlántico». Pero el dilema no se resuelve así. Si Scobie no comulga, a fin de evitar el sacrilegio, Luisa sabrá que es engañada, y sufrirá a su vez. Acorralado, acosado por su conciencia, abrumado por una compasión que, como un pulpo, devora su vida, Scobie se deja deslizar por la pendiente de menor resistencia: comulgará en pecado mortal, preferirá infligir sufrimientos a Dios, a quien no ve, antes que hacer sufrir a dos inocentes, a quienes ve. Tener la conciencia pura lo desearía apasionadamente, porque ahora mide el horror de una comunión sacrílega; pero tener las manos puras y dejar que perezca Elena, dejar que la inocencia sea pisoteada..., este pensamiento le es insoportable.

Este cuarto pecado por compasión le sumerge en una angustia atroz; no sabe cómo librarse de esta compasión que le estruja cada vez más. Comienza a murmurarse que Scobie el Justo comete irregularidades graves; se sospechan sus enredos con Yusef, su complicidad en la muerte de un traficante rival. Yusef tiene cogido a Scobie, porque se ha apoderado de una carta dirigida a Elena. El desdichado vislumbra que las faltas que ha cometido para ahorrar sufrimientos a otros le convierten en un hombre acosado por

la justicia humana. Su «boy», Alí, en quien tenía una confianza total, ya no le inspira más que recelo. Creyéndose vigilado, y enloquecido por la idea de que van a ser descubiertas sus irregularidades y que sus pecados de compasión no conseguirán salvar a las personas por quienes los había cometido, Scobie hace asesinar a Alí por un hombre de Yusef. La escena que describe la entrevista nocturna de Scobie y de Yusef, mientras se prepara en la sombra el asesinato crapuloso, es de un horror insoportable: Scobie, que en el fondo de sí mismo presiente que algo tenebroso se fomenta, finge no pensar en ello. Se deja hipnotizar verdaderamente por la amistad viscosa de Yusef, el único ser con el que se siente en comunión de pensamiento. Yusef, por su parte, y en esto recuerda al mestizo de *Puissance et Gloire,* adivina el drama de Scobie; es el pecador que comprende el drama del «justo» que ha caído por compasión: Elena está completamente ciega; Luisa, mezquinamente encerrada en sus mojigaterías conformistas; Wilson acorrala cada vez más a su presa. El desdichado Scobie se siente engullido por el abismo del mal, devorado por él mientras se extenúa en proteger a los otros.

Cuando Scobie comprende que se ha hecho cómplice de un asesinato, que ha hecho matar a un inocente, decide suicidarse. Sabe que va a cometer su sexto pecado, el más grave de todos, el de la desesperación. Una lucha espantosa se entabla en él, una reñida carrera entre la voz divina que secretamente le suplica que no atente a sus días, que viva, incluso en el pecado, pero con la posibilidad de arrepentirse, de confiar, y la voz de Satán que le sugiere la imposibilidad de soportar más tiempo el peso de una desgracia universal que ni la virtud ni el pecado consiguen aliviar. Presintiendo que el tejido de mentiras va a desgarrarse y revelar sus pecados a todos, considerándose «de sobra» en el mundo, Scobie quiere librar al mundo y a Dios de su presencia. Aun a sabiendas de que la nada no existe y que su suicidio va a provocar un

sufrimiento eterno de Dios, Scobie quiere esta nada. Y, última mentira, para no hacer sufrir a Luisa y a Elena, hará creer en una muerte natural, por angina de pecho.

En el momento de morir, Scobie oye una voz que le llama: cree que su boy, Alí, grita pidiendo socorro; al levantarse para ir en su busca, pronuncia estas palabras: «O God, I love...»; después se derrumba fulminado.

Naturalmente, la mentira es conocida: Luisa se casa con Wilson, Elena cae en poder de Bagster, las ilegalidades de Scobie quedan al descubierto. Scobie el Justo es derribado de su pedestal; el laborioso andamiaje de mentiras destinado a proteger a los otros se derrumba: Scobie ha sido burlado por Satán; los pecados cometidos por compasión no han servido de nada.

Partidario de un orden en que no cree, ángel compasivo, Scobie, al escuchar la voz de la compasión, se ha convertido en un rebelde satánico; si no hay en él el orgullo luciferino de Pinkie ni el fanatismo del teniente de *Power and Glory*, la rebelión es evidente, como también el deseo de la nada, la voluntad monstruosa de no seguir existiendo.

Sin embargo, ¿es tan evidente que Luisa tenga razón cuando afirma que Scobie no ha amado nunca a nadie? El Padre Rank le responde, en efecto, que «este hombre amaba a Dios... Nadie, ni usted ni yo, puede tener la menor idea de lo que puede ser la misericordia divina». ¿Cuál es, por lo demás, el sentido de esta última llamada, a la cual responde Scobie con estas palabras misteriosas: «O God, I love...»? ¿Cómo se explica, si Scobie se ha condenado, que Elena, después de su entrega a Bagster, se vea sumergida en una inmensa tristeza y desee apasionadamente conocer al Dios de Scobie?

¿Por ventura el crimen es el reverso de la virtud? ¿Acaso el odio es la máscara de un amor que se ignora a sí mismo? ¿Será la desesperación el rostro estragado de la esperanza? Este proble-

ma, que está en el centro de *The end of the affair,* ha acaparado las conversaciones de las dos Américas y de Inglaterra. Una vez descartadas las soluciones falsas [14], la cuestión se reduce a esto: ¿cómo puede un sentimiento tan noble como la compasión conducir al crimen? Es preciso responder objetivamente, a la luz de la teología, y subjetivamente, interrogando al alma de Scobie, que acaso no sea «culpable»; sólo entonces se puede contestar a la famosa pregunta: ¿se ha condenado Scobie?

4. ¿Es cristiana la compasión de Scobie?

La respuesta en esta primera pregunta no depende de consideraciones arbitrarias; está inscrita en la obra anterior de Greene, *Le ministère de la peur;* encuentra su confirmación en su última novela, *The end of the affair.* No se ha observado que *Le ministère de la peur,* publicado en 1943, se sitúa en la misma perspectiva que *The heart of the matter.* Arthur Rowe había sido un niño tranquilo y equilibrado, quizá un tanto excesivamente sensible. Un día, al ver a un perro aplastado, que se debate en los espasmos de la agonía, el niño remata súbitamente al animal pateándolo. Este gesto inesperado revela una sensibilidad herida profundamente: no es la muerte lo que ofende a Arthur Rowe —la continuación del relato mostrará que la encuentra natural—, sino la prolongación de sufrimientos inútiles. El espectáculo de la agonía del perro le es insoportable; su *sensibilidad* se rebela. Cuando remata al perro no se trata ante todo de la víctima, cuyos sufrimientos quiere abre-

[14] El pecado más grave de Scobie no es su adulterio, cuya gravedad no debe ser exagerada ni disminuída. También es falso decir que Scobie no encontró un confesor comprensivo: ¿qué sacerdote hubiera podido decirle otra cosa que no fuese renunciar? En fin, Scobie no es un santo; pero esto no quiere decir que sea un condenado. Es un santo en un momento de su vida. Cfr. *infra,* II, 6.

viar, *sino de su propia sensibilidad, a la que quiere proteger.* La compasión de Rowe es una especie de *enfermedad,* de la que trata de curarse suprimiendo la causa. El gesto asesino es más un espasmo nervioso que una decisión libre y pensada.

El mismo drama se reproduce más tarde, cuando el médico le manifiesta que su esposa, a la que ama tiernamente, está afectada por una enfermedad incurable. Incapaz de contemplar hora tras hora los sufrimientos inútilmente prolongados de su joven mujer, Rowe la envenena. Este criminal por compasión [15] trata mucho más de protegerse a sí mismo que de proteger a su compañera; quiere librar a su sensibilidad de una especie de pesadilla que la ahoga.

El aspecto patológico de la compasión de Rowe se revela mejor aún si se tiene en cuenta que esta novela se desarrolla *fuera de todo clima religioso;* el relato forma parte de lo que Graham Greene llama «divertimiento».

Se habrá observado la semejanza impresionante entre Rowe y Scobie; en ambos casos, la sensibilidad está enferma. Se recordará, por ejemplo, que, ante la muchacha que ha sufrido cuarenta días en una barca desmantelada, Scobie no se escandaliza de la muerte ineluctable que acecha a su víctima, sino de los días de sufrimiento *inútil* que han ocasionado la locura de la muchacha. Esta idea desencadena en él la compasión como una especie de reflejo. Es el mismo sentimiento que mueve a Scobie ante Elena. Acepta el hacer sufrir a Dios por su pecado, pero no puede soportar *la vista* de los sufrimientos que esperan a la joven:

> Oh Dios, he preferido hacerte sufrir antes que apenar a Elena o a mi mujer, porque de tu dolor *no soy testigo,* no puedo hacer más que imaginármelo (FP, p. 354).

---

[15] Rowe es un enfermo. Pero ¿quién, ante la enfermedad incurable de una persona querida, no ha sufrido, aunque sólo sea vagamente, esta tentación?

Puesto que Scobie y Rowe reaccionan exactamente lo mismo, y esto que el elemento religioso está ausente en *Le ministère de peur*, debemos concluir que está igualmente ausente *en el origen* de la compasión de Scobie. Esta conclusión no tiene nada de extraño. Como todas las pasiones, la compasión es de suyo cosa indiferente; no es ni buena ni mala, porque en su origen es una reacción del instinto de defensa frente al sufrimiento de otro. Cuando entramos en contacto con la desgracia del mundo nos sentimos como amenazados en nuestro ser. Se puede, por ejemplo, dar una limosna para poder olvidar sin remordimiento al pobre que nos ha salido al paso y volver a encontrar la «buena conciencia» del instinto de conservación. Del mismo modo, la mayoría de los hombres tratan de olvidar las desgracias que sus periódicos les cuentan cada mañana; al mismo tiempo que están ávidos de detalles horripilantes, buscan en ellos una oscura compensación, una especie de pimienta suplementaria de su bienestar personal.

La compasión instintiva se manifiesta, pues, en la *pasividad* y en la tristeza; actúa por obsesión, por fascinación. Mientras que la virtud teologal de la caridad es viril y alegre, Scobie es un hombre triste, y el sentido de sus responsabilidades le invade «como una marea crepuscular»; la compasión es en él *una enfermedad.*

* * *

Primera consecuencia de esta infección de la sensibilidad es *la incapacidad de elevarse al nivel del mundo espiritual.* El hombre moderno, explican De Greeff *(Notre destinée et nos instincs)* y Marcel *(Les hommes contre l'humain)*, es hasta tal punto esclavo de reflejos condicionados, y éstos están tan exclusivamente reducidos a necesidades elementales e inmediatas, que ya no está sensibilizado más que para las catástrofes visibles; no tiene conciencia del proceso de envilecimiento *espiritual* que los técnicos de la propaganda realizan. Los periodistas condenan los campos de concen-

tración, pero se olvidan de poner de manifiesto su raíz metafísica, la «muerte de Dios» en el alma de los hombres. Esta desgracia es infinitamente más trágica. La muerte espiritual de un alma no afecta ya al animal sensitivo en que nos hemos convertido. A Scobie, por ejemplo, *no se le oculta que la verdadera desgracia de Elena es su ateísmo,* que el drama de Luisa es esa piedad formalista que le oculta el mundo del amor divino; olvida que, al evitarles un sufrimiento sensible inmediato, las hunde más aún en su vacío espiritual. ¿Cómo podría, por lo demás, darles una fe y una esperanza que él no posee? El cura rural, el cura de Lumbres, sufren también atrozmente por la desgracia de los demás; pero su pasión procede sobre todo de ese pecado satánico que sienten rondar en torno a ellos; el hálito de Satán roza su rostro. Al mismo tiempo, la vida santa que llevan, sus sacrificios, sus oraciones, irradian a través de sus gestos; los pecadores que los contemplan sienten casi físicamente en ellos la presencia de una compasión *divina.* Si Elena hubiera encontrado al cura rural, acaso no se hubiera convertido, pero habría entrevisto que la única desgracia verdadera de su vida era «sobrenatural».

La segunda consecuencia de esta compasión-enfermedad es que provoca en el hombre una fiebre de actividad puramente terrena. Los mejores entre los hijos de este mundo, obsesionados por las desgracias elementales de su prójimo, se lanzan a la imposible persecución del mal; se imaginan que pueden tomar la delantera al cataclismo, y sueñan con establecer una sociedad paradisíaca. Ciegos a las necesidades espirituales, se agotan tratando de llenar el abismo, continuamente reabierto, de las miserias terrestres. Se imaginan que la justicia, en este mundo, reposa únicamente en sus hombros. «No en vano soy un oficial de policía, responsable del orden, *de quien depende que se haga justicia...* No puedo echar sobre Ti mi responsabilidad», piensa Scobie (FP, p. 356). Me he referido ya al peligro de descargar demasiado pronto la responsa-

bilidad propia sobre la de Dios; pero es esencial recordar también que la salvación del hombre, la justicia de este mundo, no dependen enteramente de nosotros. Pensar lo contrario es orgullo.

Es, además, un callejón sin salida, porque la tarea es *inmensa;* no podemos llevarla a cabo, *porque no se puede correr más que la desgracia,* no se puede acabar nunca con ella: «la compasión, en el corazón de Scobie, arde como el fuego bajo la podredumbre. Jamás podría librarse de ella. Scobie lo sabe por experiencia: toda pasión muere, todo amor se agota, pero la compasión sobrevive a todo» (FP, p. 279). Abandonada a sí misma, sin más horizontes que las realidades terrestres, la compasión nos devora muy pronto como un cáncer; se convierte en una enfermedad mortal, en una pesadilla obsesiva. La tentación que nos acecha es entonces *la desesperación.*

* * *

La desesperación se traduce en una inmensa amargura contra la vida. Esta tercera consecuencia de la enfermedad de Scobie se manifiesta igualmente en el hombre contemporáneo. Es interesante comprobar *la coexistencia de los místicos del paraíso terrestre y de las filosofías del absurdo.* Hay en ello más que una simple coincidencia: la obsesión de lo visible, la ceguera para lo espiritual, la hipertrofia del instinto de defensa producen como consecuencia inevitable, ante el fracaso seguro de las fuerzas puramente humanas, la desesperación y la maldición de la vida. El motor secreto del deseo de paz es, en Scobie, el deseo de felicidad, pero una felicidad *negativa:* Scobie quisiera que, un día, la felicidad de los otros se realizara, a fin de no tener que preocuparse más de ellos, y poder entrar en convalecencia de la compasión que le devora. Esta convalecencia no es la alegría de quien ha vencido su miedo o su desesperación, sino una especie de nada. No es desesperación, sino «*desesperanza*», lo que Scobie busca.

Un pasaje, que ha llamado la atención demasiado poco, lo demuestra. Una tarde lluviosa, Scobie se dirige a la choza en que Elena ha encontrado refugio; ¿presiente el adulterio que va a consumarse? A medio camino entre su casa y la de Elena, se detiene. En esta *no man's land*, que no sólo separa dos casas de piedra, sino principalmente dos mundos sensibles que van a desgarrarle, el de la piedad hacia su mujer y el de la compasión por Elena, Scobie sueña con quedarse allí para siempre. Quisiera que su vida se detuviese allí, porque entonces sentiría «el límite extremo de la *dicha*: estar solo en medio de las tinieblas, bajo la lluvia golpeante, *sin amor y sin compasión*» (FP, p. 178). Otro ejemplo, tomado de *The end of the affair*, muestra también esta ceguera del alma para lo espiritual, este deseo monstruoso de quedarse solo, sin amor, en el desierto del mundo: Mauricio Bendrix, después de la muerte de Sara, es asediado por llamadas sobrenaturales; estas llamadas debieran revelarle que el verdadero rostro de su odio es el amor que se le ha manifestado en la conversión de su amante; pero sofoca estas voces, rehusa superar el plano de un amor puramente sensible. En vista de que esta dicha le ha sido retirada, pide (y es la última frase del libro) «que se le deje solo para siempre» (p. 235-237).

* * *

Esta dicha, identificada con la ausencia de amor y de compasión, es una especie de nada. Sin duda Scobie rehusa maldecir la creación entera declarándola absurda; si bien afirma que «es a la vida a lo que no llegamos a resignarnos» (FP, p. 356), no cede a la tentación sartriana de declarar vacío el mundo de los hombres. *Su desesperación la vuelve únicamente contra sí mismo*; considera, porque hay en él una humildad espontánea que, por lo demás, acaso le salve, que es *él sólo* el que causa la desgracia de los demás. Esto no impide que su suicidio sea la cuarta y última con-

secuencia de la enfermedad de la compasión: definitivamente convencido de la imposibilidad de descansar alguna vez de la pesadilla de la vida, no aspira a que la creación desaparezca, pero desea, al menos, aniquilarse a *sí* mismo. Scobie comete el más grande de los pecados cuando decide que «sólo conocía a una persona en el mundo que fuese indigna de compasión: él mismo» (FP, p. 239). El fracaso de nuestras fuerzas para salvar al mundo, nuestros pecados más horribles, *no son nada* mientras «nos amamos a nosotros mismos como a cualquier miembro sufriente de Jesucristo». La caridad para con nuestro ser es un deber esencial, *porque nuestro ser no nos pertenece;* pertenece a Cristo. En lo más profundo de esta espiral por la que hemos descendido, encontramos la negativa práctica a creer, a esperar en Dios. Aquí se descubre el vínculo que une al humanismo ateo de los místicos del paraíso terrestre con la maldición del hombre y la rebeldía contra Dios. El que no cree en Dios tiene que acabar, si es lógico, por odiarse a sí mismo, por abominar de su *existencia.*

El fondo del problema de Scobie es satánico: el demonio se oculta tras el caos del mundo; fomenta y explota este caos. Por otra parte, nos insinúa sin cesar una confianza morbosa en nuestras solas fuerzas; nos tienta con el «seréis como dioses» haciéndonos creer que todo depende de nosotros y *que somos los únicos responsables de los fracasos terrestres.* Se aprovecha entonces de nuestros mejores sentimientos; los desvía sutilmente de su fin auténtico; les impide ser transfigurados por la gracia teologal. Después de habernos conducido al término de una pasión terrible, después de habernos acorralado en el martirio de la compasión, nos susurra que nada valía la pena, que somos un desecho, que más valdría desaparecer. Cuando el hombre cede y maldice a la creación en su propia persona, Satán triunfa: ha logrado poner sobre el altar, en el lugar del amor al Ser, la voluntad de la nada.

* * *

Es preciso verlo claramente: Scobie no es cristiano, o mejor, *ya no* lo es, porque, de las tres virtudes teologales, no conoce más que la caricatura.

Scobie es un testigo de la ausencia de *la fe* en demasiados cristianos actuales: incapaces de elevarse por encima de una religión cuyo único criterio es la eficacia inmediata, «el rendimiento», el menor fracaso en la oración de súplica es para ellos causa de incredulidad. Cierto es que el espectáculo del mundo no sugiere precisamente la existencia de un Dios bueno y providente; pero el amor de Dios no se descubre nunca más que en la fe: y ésta no es el resultado de un razonamiento; si bien es razonable creer en Jesucristo y en su Iglesia, *esta credibilidad no se refiere al contenido de los misterios mismos, sino a la autoridad de Dios, que nos los propone por medio de la Iglesia* [16]. En sí mismos, los misterios del amor permanecen impenetrables, incontrolables por la razón y la sensibilidad. Aparentemente, nada ha cambiado en el mundo: sigue la misma cadena de azares y de sufrimientos; la verdad de los misterios de la fe no aparece más que a la luz teologal; en otras palabras, sin el socorro de una gracia sobrenatural, es humanamente imposible vivir en la luz de los misterios. Esta fe debe ser pedida en la oración, en el recogimiento, en la participación en los sacramentos, en la lectura de las Escrituras. Nunca vemos que Scobie rece seriamente, que lea la Biblia; sus comuniones y confesiones son maquinales. No debe sorprendernos que, herido ya por la enfermedad de la compasión «sensible», naufrague en la incredulidad práctica.

Tampoco hay *esperanza* en Scobie: obra como si la dicha de los otros dependiera enteramente de él, como si la dicha que

---

[16] Tal es la doctrina del Concilio Vaticano. Léase R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 2.ª ed., Lovaina, 1951, libro magistral. La primera parte expone la doctrina conciliar.

puede proporcionar a Elena fuera la única que ésta necesita. Sin duda es peligroso «resignarse fácilmente a los sufrimientos de los demás»: debemos hacer lo imposible para salvar al mundo, porque somos servidores útiles. Pero al mismo tiempo somos servidores inútiles, no porque a Dios le guste humillarnos, *sino porque el alma del hombre es tan honda que sólo Dios puede colmarla;* ningún hombre, aunque sea el más grande de los santos, puede dar a los otros la dicha que Dios promete a sus criaturas; los beneficios que los más grandes santos hacen a su prójimo no son nada frente a los bienes divinos mismos. Ningún cristiano podrá jamás igualar en sus actos el inmenso deseo que le habita de dar al Señor al universo entero. *Aquí interviene la esperanza:* la esperanza es confiar en que, a pesar de los repetidos fracasos de los hombres en su intento de darse la dicha los unos a los otros, a pesar de las catástrofes aparentes, Dios dará a las criaturas el bien perfecto. Hacer lo contrario es usurpar el puesto de Dios, es además no amar al hombre como se debe amarle, es degradarle al nivel de las necesidades terrenas que el mundo podría satisfacer.

La esperanza es, ciertamente, lo que Dios pide a Scobie en las horas que preceden a su suicidio. El desdichado oye una voz, la misma que hablaba a Pinkie:

> ¿No puedes confiar en mí, como confiarías en un perro fiel...? Una de ellas sufrirá, pero ¿no puedes contar conmigo para cuidar de que el sufrimiento no sea demasiado grande? (FP, p. 355-356).

Scobie no quiere oír esta voz:

> La voz se calló en el fondo del abismo y su propia voz respondió sin esperanza: «No. No tengo confianza en Ti. *Te amo, pero jamás he tenido confianza en Ti.* Si me has creado, eres también el que ha puesto en mí esta conciencia de mis responsabilidades, que siempre ha pesado sobre mis hombros como un montón de ladrillos. No en vano soy un oficial de policía, responsable del orden, de quien depende

que se haga justicia. No había otro oficio para un hombre de mi especie. No puedo echar sobre Ti mi responsabilidad [17]. Si pudiera, sería un hombre distinto. No puedo hacer sufrir a una o a otra para salvarme a mí mismo. Soy responsable, y saldré del paso de la única manera que me es posible. La muerte de un hombre enfermo no les causará más que una corta pena... Todos somos mortales. Todos estamos resignados a morir; *es a la vida a lo que no llega uno a resignarse* (FP, p. 356).

No poder resignarse a la vida, ésta es la confesión que abre sobre el alma de Scobie la perspectiva más honda. La virtud de la esperanza consiste precisamente en aceptar la absurdez aparente de la existencia; en amarla, a pesar de todo, porque se espera en Dios. Lo que Scobie rechaza es la condición cristiana, y, más profundamente, la condición humana: si acepta la muerte es porque desea que la muerte sea la nada; si rehusa la vida es porque la vida es sufrimiento. Rehusa el sufrimiento, porque no espera [18].

Scobie ignora, en fin, la *caridad* teologal: ésta consiste precisamente en amarse a sí mismo en Dios, en amar al mundo. Si Scobie no tiene confianza en Dios, ¿cómo podría amarle? ¿Cómo amaría al mundo? ¿Cómo se amaría a sí mismo? El suicidio de Scobie es una tentativa de retorno a la nada. Es maldición de su

---

[17] *Aquí está el error.* El hombre debe hacer lo que está en su mano para salvar a los demás hombres. No debe creer nunca que ha cumplido enteramente su deber en este terreno. Pero esto no autoriza el pecado por compasión a los demás. Lo que escapa al poder del hombre debe ser confiado a Dios. Es precisamente lo esencial lo que depende de Dios. Esta doctrina supone la virtud de la esperanza. La esperanza es más heroica de lo que parece.

[18] Scobie no acepta que haya «casos desesperados», hablando terrenalmente. Sin embargo, es preciso aceptarlo, porque sólo entonces se entra en la verdadera esperanza, a imitación de Cristo en la Cruz.

propia vida, esperanza insensata de que los hombres le olviden, de que Dios le olvide.

* * *

La clave de la tercera parte de nuestro ensayo son las tres virtudes celebradas por Péguy. La fe no es fruto de una aritmética moral que se salde con una *bonificación;* la esperanza no es el optimismo; la caridad no es la filantropía social, la abnegación frente a un mundo que se quisiera transformar totalmente. Es preciso cultivar las virtudes naturales, pero éstas no llegan «al fondo de las cosas». La fe es racional, pero también libre y sobrenatural; la esperanza es un acto humano, puesto que es posible ir a Lourdes a pedir curación; pero es, ante todo, esperanza contra toda esperanza; la caridad es abnegación terrena, pero alimentada en el Amor mismo de Dios. *Sólo Dios salva en último término.* ¿Qué son los sufrimientos de este mundo comparados con la gloria que nos espera?, exclama San Pablo. Las tres virtudes penetran más allá del velo, más allá de este mundo cuya figura pasa; arraigan en Dios, y, desde allá arriba, descienden nuevamente ataviadas con destellos de la luz divina.

De todo esto no tenemos aquí abajo más que las arras. Dios acepta que, en apariencia, su designio de salvación del mundo sea llevado al fracaso: ésta fué la Cruz de Jesús, la misma con que se enfrenta todo cristiano, puesto que tendrá que morir un día. Creer, esperar, amar, a pesar de la muerte del hombre y del mundo, he aquí la victoria de que da testimonio la vida de los santos. La alegría que resplandece en la culminación de su martirio está a mil leguas de la triste enfermedad que devora a Scobie.

Importa enormemente que lo sepamos: nuestros mejores sentimientos pueden ser invertidos por Satán: hay una compasión que es lo contrario de la caridad. Objetivamente, Scobie no es un cristiano. *Objetivamente, está condenado.*

5. ¿Es Scobie subjetivamente culpable?

Es preciso odiar el pecado y amar al pecador, dice San Agustín. El *pecado* de Scobie es el más grave. Pero el *pecador* Scobie, ¿en qué medida es responsable de sus actos?

Ya he dicho que en este libro *no hay ángel de misericordia.* Scobie está solo: el único ser en quien tiene confianza es Yusef, un inmundo traficante.

Conviene observar en seguida que, desde el principio, la libertad profunda de Scobie está enajenada: más arriba he hablado de un derrumbamiento de su personalidad. Aparentemente, sigue siendo dueño de sus actos; en lo profundo, ha perdido la fe en Dios; es prácticamente incapaz de resistir a los embates de esa compasión que va a destruirle.

¿Cuándo se produjo la primera falta? ¿Quién puede saber lo que hubiera sido la vida de Scobie si su hijita hubiese vivido? [19] ¿Y si su mujer hubiera sido de otro modo? Cuestiones sin respuesta. Desde el principio las suertes están echadas; las circunstancias no son más que la ocasión que pone en marcha poco a poco un mecanismo previamente montado. Lo único que se puede adivinar es que el traumatismo se ha producido durante la infancia de Scobie: las comprobaciones hechas al comienzo de este capítulo así lo indican. A los ojos de Greene, esta herida es humanamente incurable; el hombre casi no puede hacer nada para mejorarse. Es cierto que, al lado de esta sociedad malsana, que empuja al mal y hiere la sensibilidad de los niños, hay otra que se esfuerza por curar las heridas: la Iglesia. Pero en *Le fond du problème, la Iglesia no desempeña ningún papel.* Si Scobie es culpable en profundidad, esta culpabilidad está sepultada en el subsuelo de su alma, tan

---

[19] M. Moré, «Les deux holocaustes de Scobie», en *Dieu Vivant*, n.º 16, París, 1950, explica bien la importancia de este hecho.

mezclada con las impresiones recibidas en su tierna infancia, que no se puede razonablemente ver allí responsabilidad moral en sentido estricto. Sólo Dios puede conocer los corazones, sólo Él puede, como veremos al hablar de *Moïra*, purificar ese mar de sargazos que ruge en nuestras secretas profundidades.

En tercer lugar, sólo poco a poco es empujado Scobie al pecado sin remisión: la primera falta, el tomar prestadas doscientas libras, es poco grave en sí misma; la irregularidad cometida con la carta clandestina es uno de esos casos que harían dudar a todo moralista; en toda hipótesis, el pecado es venial. Contribuye, sin embargo, con el anterior, a apretar las mallas de la red, porque inscribe en la sensibilidad morbosa de Scobie una nueva capitulación. Esta prepara la siguiente, el adulterio: pecado de sorpresa la primera vez, se convierte luego en hábito culpable, del cual no llegará a librarse el desdichado. La avalancha crece poco a poco, hasta la catástrofe final.

Estos hechos muestran cuán difícil es juzgar la culpabilidad de nuestros actos cuando los consideramos *aisladamente*, y, en cambio, hasta qué punto *nuestra vida nos parece contraria al cristianismo cuando vemos* su trama fundamental: ésta está tan profundamente sepultada en nosotros que sólo nos damos cuenta de ello en chispazos fugaces producidos por la gracia. El terror y la desesperación se apoderarían entonces de nosotros —hasta tal punto se alza la impotencia de todas las ascesis humanas gritando ante nuestro pecado radical— si, por otra parte, esta misma gracia no nos ayudara, sin saberlo nosotros, a liberarnos.

En cuarto lugar, Scobie se ve arrastrado al pecado por las circunstancias, ante todo por la complicidad del ambiente, podrido de tráficos ilegales, de adulterios, de embriaguez, pero, sobre todo, por el crimen de Luisa: si hubiese amado verdaderamente a su esposo, jamás le habría acorralado contra este atroz dilema, habría rezado por él y se habría callado. Sara Miller, Ana Hilfe, Rose,

han sido ángeles de misericordia; el único ser a través del cual la gracia hubiera debido pasar normalmente, la mujer de Scobie, le abandona a su soledad. *El pecado de Luisa es más grave que el de Scobie;* es uno de los que el sacerdote de *La terre et le ciel* habría rehusado absolver *antes de un arrepentimiento total,* porque *es ilícito servirse de medios sobrenaturales para obtener fines puramente humanos,* sin preocuparse por la perdición eterna del prójimo. Luisa no peca contra la «corrección cristiana», sino *contra la caridad.*

* * *

Estos hechos permiten una conclusión, a mi entender, tan importante como la precedente: si, *objetivamente,* Scobie ha dejado de ser cristiano, subjetivamente, su culpabilidad *consciente* parece muy tenue: no es total más que en un nivel de su ser donde sólo Dios puede leer y del que el desdichado parece no tener conciencia. En otras palabras, la desesperación de Scobie no es uno de esos actos que aparecen bruscamente en una conciencia, y que implican de una vez toda la responsabilidad; este pecado va siendo tejido, desde su lejana infancia, en la trama misma de su ser subconsciente e inconsciente. Este punto de vista no disminuye la responsabilidad objetiva de cada uno de los pecados que narra la novela; pero amengua su culpabilidad subjetiva.

Sólo un trueno, un relámpago del espíritu divino, podría disolver y recomponer la sustancia de este ser y darle la ocasión de un último acto de amor, que le salvaría.

6. ¿Se ha salvado Scobie?

El tipo de novela cristiana a que pertenece la obra de Greene no permite clasificar fácilmente a los hombres en condenados y bienaventurados. Greene ha dicho que quería dejar que un equívo-

co se cerniera sobre las últimas palabras de Scobie [20]. Al morir, el desdichado cree oír una voz que le llama; muere pronunciando las palabras: «O God, I love...»; el autor ha dejado entre nieblas el objeto de este amor; nunca sabremos si es Dios mismo, o Alí, o las dos mujeres a las que ha amado. La cosa no tiene importancia, porque Greene quiere mostrar «que en el momento de la muerte, incluso una expresión de amor carnal puede penetrar en los límites de la caridad»; cuando un hombre va a morir, y lo sabe, «el amor carnal se hace completamente altruísta» [21]. Scobie abandona esta vida *en el amor;* el equívoco que deja voluntariamente Greene no afecta más que al objeto de su respuesta a la llamada; pero el amor que expresa es totalmente desinteresado, porque la muerte está allí, iluminando, por fin, las profundidades de esta alma. Sin que se pueda, naturalmente, prejuzgar la sentencia divina (esto no es *jamás* posible, pues nadie tiene la certeza metafísica de su salvación, ni siquiera los más grandes santos), debe decirse, en sana teología, que la salvación de Scobie es de una *certeza moral* (la única, por lo demás, a que podemos llegar en esta materia).

* * *

Este «salvamento» *in extremis* pasará, a los ojos de algunos, por un piadoso *Deus ex machina,* que no convence más que al novelista que lo imagina; otros añadirán que no es lícito contar con la salvación «entre el estribo y el suelo». *Presumir* un salvamento divino en el último segundo está evidentemente prohibido al cristiano. Scobie, por lo demás, no ha hecho esto *nunca,* al contrario. Tampoco se trata de un golpe teatral gratuito, sino de una mise-

---

[20] *Dieu Vivant,* n.º 17, 1950, contiene fragmentos de cartas de Graham Greene.

[21] *Op. cit.,* p. 152.

ricordia divina que toda la vida de Scobie imploraba y merecía *sin saberlo*. Estamos aquí en presencia de la más profunda idea cristiana de Greene, puesto que se repite en sus tres últimas novelas: *Power and Glory, The heart of the matter* y *The end of the affair*.

* * *

En toda vida humana hay acciones buenas: aun en el caso de que, al término de una existencia, lo que debía ser mies sea un campo de espinos y zarzales, hay un segador celeste que recorre el campo y recoge el puñado de buen grano que haya podido crecer entre la maleza [22]. Dios cuenta de manera distinta que el hombre. Si es cierto que, *considerada en su trama fundamental*, la vida de los hombres se muestra tan extraña al cristianismo, también es verdad que Dios, que sondea los corazones, es el único que descubre esas parcelas de bondad que se entreveran en toda vida: nada está perdido; la más pequeña lágrima basta; el más superficial movimiento de caridad es recibido por Dios como si emanara de las aguas profundas de nuestra alma. Nos sabemos tan pobres cristianos, y al mismo tiempo tan poco responsables —hasta tal punto la red de nuestros pecados se enmaraña en las heridas de la infancia—, que nos descorazonaríamos si Dios no trastrocara las perspectivas y no recogiera nuestras menores partículas de virtud para inclinar la balanza.

* * *

Es, pues, necesario ir hasta la profundidad última, que nos es revelada por un pasaje muy poco observado. La trama de nuestras

---

22 Este pasaje del texto alude al final de S. UNDSET, *Olav Audunssoen*, t. 4, de la traducción francesa, p. 369-370.

vidas es aparentemente uniforme; todos los actos que Scobie realiza por compasión parecen marcados por la misma tara. *Hay uno, sin embargo, que es de naturaleza distinta;* este llega hasta lo más hondo de su alma. En un minuto privilegiado de su vida, Scobie ha realizado un acto perfecto de amor a Dios. Cuando la niña que agoniza ante él pide ver a su papá, Scobie se ve anegado por una compasión tal, que pide a Dios que le prive a él de la paz para siempre con tal de que la niña muera en paz:

> Padre —oró—, dadle la paz. Tomad para siempre la paz mía, pero dadle la paz (FP, p. 163).

En apariencia, estas palabras son idénticas a aquellas otras en que el desdichado afirma no tener ninguna compasión consigo mismo; en realidad, como Chantal de Clergerie, que da su alegría al moribundo cura Chevance, aceptando para sí misma las angustias, Scobie hace aquí una oración perfecta. *Es escuchado:* en el momento en que la niña, en un instante de lucidez, percibe la sombra chinesca del conejito que Scobie perfila sobre su almohada, cree ver a su papá, sonríe y muere en la paz de una infancia recobrada.

Scobie no se ha imaginado el alcance de su gesto; materialmente, repito, era idéntico a los demás actos compasivos que debían conducirle a la desesperación; *este acto, que parecía no ser más que una malla de la trama de su vida, es, sin embargo, de naturaleza distinta a todos los demás.* ¿Es entonces posible que el hombre realice actos espirituales que le comprometan más profundamente de lo que él cree?

La historia de numerosas conversiones así lo demuestra: pienso en aquella mujer incrédula que hizo voto de convertirse si su hijo regresaba de un campo de muerte lenta; el hijo regresó, y todo el mundo se asombró de la rapidez con que aquella alma,

absolutamente ignorante de toda religión, recorrió las etapas que debían llevarla hasta un catolicismo integral. Dijérase que aquel voto, hecho sin refexionar demasiado y casi olvidado en seguida, había cavado en ella misteriosas vías de acceso a la gracia; al comenzar la instrucción religiosa, aparentemente nada estaba hecho; los obstáculos eran insuperables; pero, en realidad, todo estaba misteriosamente dispuesto, como si un huésped hubiese embellecido la casa mientras los servidores dormían.

La comparación del gesto de Scobie con esta verídica historia de una conversión está tanto más justificada cuanto que se repite en *The end of the affair*. Sara Miller, que ha sido bautizada, pero que lo ignora y vive en el adulterio, lejos de toda fe en Dios, no sospecha que la V [1] que cae al lado de la casa donde acaba de pecar con Mauricio Bendrix va a trastornar completamente su vida. Descubre a su amante sepultado bajo una puerta; lo cree muerto. ¿Qué sucede en el alma de esta amante, que unos minutos antes, en medio del placer amoroso, consideraba fríamente la posibilidad de perecer en el bombardeo? Sin saber bien lo que hace se pone de rodillas, reza a un Dios que desconoce y *en el cual no cree; acepta separarse de su amante si éste no muere*. Cuando le encuentra vivo dos minutos más tarde, una terrible decepción puede leerse en su rostro; al mismo tiempo tiene la impresión *de haber sido cogida por la palabra*. No volverá a ver a Mauricio. Naturalmente, luchará: pedirá a un racionalista militante que la persuada de que su voto no significa nada; ella misma sigue sin creer en Dios, protesta contra Él, *llega a odiarle*. Pero el juego de las circunstancias está tan misteriosamente entrelazado que Sara es como incapaz de volver a Mauricio, aunque hace lo imposible para encontrarse con él. Poco a poco descubre que, si detesta a ese Dios que la ha cogido por la palabra, quitándole la única forma de dicha humana que le interesaba, es que cree en Él, «porque no

se puede odiar un vapor», un fantasma vano. Después de su muerte, dos curaciones extraordinarias se producen gracias a su intercesión; su amante siente crecer su odio contra ese Dios que ha venido a barajar las cartas; pero también él comienza a vislumbrar que si tiene odio a Dios es que cree en Él.

Una comparación con *l'Annonce faite à Marie* acabará de explicárnoslo: Violaine no mide el alcance del gesto que realiza al dar su anillo de prometida a Pierre de Craon; no ve en esto más que un impulso de compasión puramente humana hacia un desdichado privado de todo. En realidad, la «anunciación» del ángel se hace oír en esta hora matinal de su vida: la lepra que va a contraer muestra que su oración ha sido escuchada, que su sacrificio inconsciente ha sido aceptado. Dios la ha cogido por la palabra. El anillo de Violaine se convertirá en la gota de oro que brillará en las más altas torres de *Justice*, la iglesia que el constructor de catedrales ha edificado en Reims...

Hay, pues, minutos de nuestras vidas en que realizamos actos tan sobrenaturales como los de los más grandes santos; éstos saben mantenerse al nivel de esta caridad teologal, mientras que los hombres terrenales como nosotros se apresuran a descender de nuevo al valle. Pero la semilla divina sembrada en nosotros germina por sí misma, sin que lo sepamos. El labrador, cuenta la parábola evangélica, no vuelve a pensar en el grano sepultado; come, duerme, se ocupa de todo lo demás; pero el grano germina por sí mismo y da fruto. La gracia de Dios nos solicita sin cesar; en ciertas horas, aparentemente idénticas a las otras, *nos pone bruscamente en comunicación con la zona más profunda de nosotros mismos:* el acto de caridad realizado entonces contrapesa años de tibieza; el tema de nuestra vida sigue siendo el mismo, en apariencia, pero los sonidos armónicos son diferentes. Tal es la misericordia de Dios, que transforma una parcela de nuestros destinos en una gota de agua celestial que rebautiza las profundidades del

alma. Las parábolas del hijo pródigo y del buen pastor no significan otra cosa.

* * *

Ahora podemos dar una respuesta a la famosa cuestión, tan ásperamente debatida por los críticos: Scobie ¿es un santo?, o bien ¿es un réprobo?

Todo lo que precede indica que, en sana teología y sin prejuzgar el veredicto divino, es preciso decir que Scobie se ha salvado; por otra parte, el análisis de la compasión de Scobie muestra con igual evidencia que tampoco es un santo, *al menos en el sentido de una virtud heroica y cotidiana.* Pero según la profunda expresión de Duhamel, tampoco los grandes hombres están al nivel de la grandeza más que durante escasos minutos de su vida. Scobie, pecador perdido en las tinieblas, *realiza un acto de santidad* en el minuto en que sacrifica su paz para darla a una pequeña moribunda.

Dios ha aceptado su sacrificio. Y he aquí ahora que aparece el reverso de la decoración. Los demás actos de Scobie después de la muerte de la niña, toda esa trama demoníaca que le sumerge poco a poco en la desesperación, ese juego aparentemente victorioso de Satán en torno a su víctima, ¿no son *la forma que adopta para él la pasión salvífica?* El demonio, partidario del «orden», cree tener cogida, por fin, a su víctima; ¿quedará, en realidad, frustrado? ¿Es que su juego, aparentemente logrado, cuidadosamente cerrado a toda fisura extraña, habrá sido «doblado» por un «fullero», Dios mismo, que habrá hecho penetrar su pasión en el corazón de este desesperado? ¿Es que el diablo habrá sido burlado, como Wilson, Matter y Parkis? ¿No habrá perseguido más que viento? ¿Acaso la verdadera partida se habrá jugado en un plano que ni el diablo, ni Scobie, ni ninguna persona humana

adivinaba? Greene mismo ha dicho [23] que él no se oponía a esta magistral interpretación de Marcel Moré [24], y la Biblia nos enseña que *Dios saca bien del mal.*

La gracia así entrevista lleva consigo su propia luz: el amor. Scobie es la respuesta cristiana a esa caricatura que era el Padre Paneloux. El jefe de policía, tan atormentado por la peste, que se desespera, pero tan tenazmente perseguido por Dios, y salvado por el amor, encarna una doctrina de la gracia tan bella, que ningún hombre ha podido inventarla.

III. PODER DE DIOS EN LA DEBILIDAD DE DIOS

Si Scobie, objetivamente condenado, es salvado por Dios, vislumbramos la verdad de aquellas palabras citadas como epígrafe en este libro: «Mis caminos no son vuestros caminos, dice el Señor». ¿Actúa Dios en el seno de la derelicción y de la ausencia? La respuesta es afirmativa: Pinkie, Scobie, Sara, son sus testigos: cuanto más se profundiza en la ausencia de Dios aquí abajo, más se descubre, en la fe, su presencia y su acción.

Puissance et Glorie ha puesto este tema en plena luz. Desde el punto de vista de la fe, es el libro más grande de Greene.

El cura de la novela es un pecador: habiéndose quedado por orgullo en el Estado de Tabasco, sometido a persecución, no ha podido soportar la soledad: cede al alcoholismo; una tarde de borrachera peca con una campesina; de este pecado nacerá una hija, que aparece en la novela precozmente extraviada. El cura está obsesionado por sus pecados mortales; incapaz de hacer un acto

---

[23] *Dieu Vivant,* n.º 17, p. 151-152.

[24] *Dieu Vivant,* n.º 16. El gran mérito de MORÉ consiste en haber visto la importancia de este episodio en la vida de Scobie.

de contrición perfecta, sueña con pasar la frontera del Estado vecino, donde podrá encontrar un sacerdote y confesarse.

Después de verse solo y pecador, el cura comprende a los seres a quienes confiesa y da la comunión al azar de su huída. Aunque está paralizado de vergüenza ante la idea de que los hijos de aquel Estado no conocerán nunca más sacerdote que este harapo humano que él arrastra de pueblo en pueblo, es un verdadero ángel de compasión para todos aquellos a cuyo lado pasa.

Al mismo tiempo, es uno de los hombres acosados que Greene no se cansa de describir. Pero el tema alcanza aquí una grandeza soberana: el primer hallazgo de la novela es, en efecto, que este hombre no sólo se ve acosado por la policía, sino también por su propia conciencia, o mejor, por Dios mismo, que, a través de esta caza del hombre, continúa llamándole: su *destino* se convierte así en una *vocación* [25]. El cura responde a la llamada haciendo tres actos de caridad perfecta: el primero, cuando renuncia a tomar el barco que le salvaría, para seguir a un niño que le suplica que vaya a administrar a su madre; el segundo, cuando cede al mestizo la mula que debía hacer posible su propia huída, dando así ocasión *al que le va a traicionar* de hacerse curar en la ciudad; el tercero, el más hermoso de todos, le hace repasar la frontera con el mestizo, quien le hace creer que un gángster moribundo pide los sacramentos.

También aquí el cura realiza estos actos salvadores *sin sospechar su trascendencia:* hasta el fin tendrá la certeza de su condenación. En realidad, su muerte será aceptada como un martirio: aunque su actitud, la misma mañana de la ejecución, sea humanamente lamentable (está borracho), es una muerte por Cristo; aquella noche, un muchacho que admiraba en secreto al teniente ateo besa la mano del nuevo sacerdote que llega al país. Una vida per-

[25] P. ROSTENNE, *op. cit.*, p. 177-191.

dida moral y cristianamente, según el juicio de los hombres, se revela así habitada por la presencia de Dios. No sólo la desgracia está misteriosamente penetrada por la presencia de Dios, *sino también el pecador* (no digo: el pecado).

* * *

Scobie y Sara nos lo habían enseñado ya. Pero el hallazgo *genial* de este libro *es que este pecador sea un sacerdote.* Bruscamente pasamos una frontera espiritual, porque la compasión del protagonista por los hombres *supera el plano de la simple compasión humana;* esta compasión era ya un reflejo de Dios; pero aquí, en el seno de la compasión, se ocultan el poder y la gloria del SACRAMENTO. La compasión humana se convierte en el perdón sacramental; se convierte en el cuerpo y la sangre de Cristo.

Aquí se abre el abismo que separará siempre a los humanismos revolucionarios de la cruz de Cristo. Unos días antes de su ejecución, el sacerdote se lo explica al teniente que le ha hecho prisionero: en las revoluciones ateas, *es preciso que los revolucionarios sean buenos;* si, al principio, son con frecuencia idealistas sinceros, los que les suceden son malos; entonces, *todo vuelve a empezar:* injusticias, fortunas ilegales, crueldades, arrestos, desconfianza universal, delaciones. Por el contrario, sigue diciendo el cura, «aunque todos los sacerdotes fuesen como yo, cobardes, borrachos, codiciosos, *esto no cambiaría nada, porque siempre podrá Dios, por medio de ellos, ser dado a los hombres*».

¿Es posible que Dios acepte así el riesgo de ser dado a los hombres por pecadores? ¿Es concebible que consienta en hacer que su presencia eucarística dependa de la botella que un gobernador viscoso y cobarde vacía en medio de risas vinolentas? Sí; Dios está de tal modo entregado a los hombres, que acepta que su poder pueda ser humillado así. Cuando el sacerdote ve vaciarse la última botella de vino que posee, la única que permitiría aún

decir la misa en esta tierra prometida a la muerte de Dios, su corazón, y los nuestros también, se angustia, porque comprendemos que, en ese minuto, Dios muere una vez más por los pecadores. Nos espantamos al ver que podemos impedir al Cristo de la Eucaristía que venga a los hombres, que podemos cometer este crimen abominable sin sospecharlo, riendo...

Llegados al punto más profundo de la «muerte de Dios», comprendemos que la pasión del hombre y su martirio *son la pasión y la muerte misma de Dios*. Cristo estará en agonía hasta el fin del mundo; la pasión continúa en la Iglesia. Un sacerdote culpable se ve acosado al mismo tiempo que un salteador de caminos; pensamos aquí en el *et cum iniquis reputatus est*, «ha sido contado entre los impíos», que resuena en la Biblia. No nos equivocamos: este sacerdote es indudablemente una imagen de Cristo entre nosotros.

¡Qué humildad la de Dios! Abismal, escandalosa. Verdadera. ¡Pero qué poder también, en el seno de la debilidad, puesto que una sola palabra, aunque salga de la boca de un sacerdote pecador, hace correr el inmenso torrente del perdón divino! Frente a la penosa gimnasia de la salvación por la gnosis o el *yoga*, *The Power and the Glory* manifiesta la fuerza sobrenatural de la paradoja cristiana [26]. La única respuesta a las orgullosas doctrinas de la gnosis es el misterio de Dios crucificado, oculto en un poco de pan, en un poco de vino...

CONCLUSION

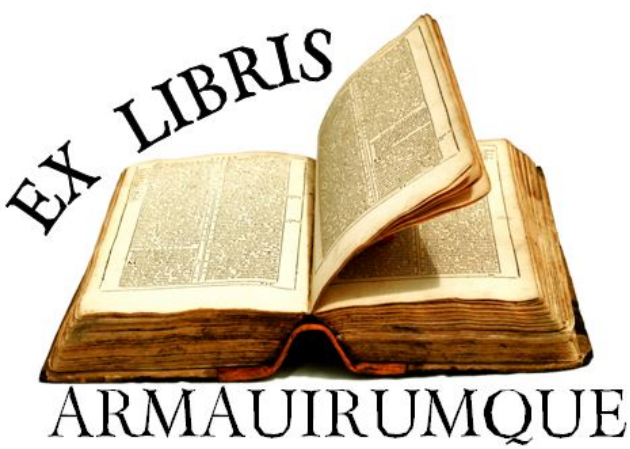
La obra de Greene no es más que un comentario de las palabras divinas: NO JUZGUÉIS. No juzguéis al mundo que os parece

[26] A. WHITE, «Le salut par le yoga et le sacrement», en *Vie intellectuelle*, octubre de 1946.

abandonado por Dios: está habitado por Dios. No juzguéis a la humanidad que, aparentemente, ha matado a Dios; ha sido salvada por Dios. No juzguéis el fracaso de Dios, pisoteado en instituciones que se entregan a Satán, escarnecido en la debilidad de los sacramentos; el poder y la gloria de Dios están allí presentes.

«Dios se sirve de las cosas que no son, para salvar a las que son». Una cosa que no era: la cruz. Sin ella seríamos nosotros los que no seríamos. Tal es el misterio de Pascua.

¿Por qué desanimarnos? ¿Que estamos en un mundo satánico? Cristo dejó hacer al poder de las tinieblas, el día de viernes santo. ¿Que somos incapaces de salvar a los hombres? Es Dios el que salva, y salva sirviéndose de nuestras debilidades. ¿Que pecamos? Dios busca, sobre todo, al pecador. ¿Acaso desesperamos? Como Jesús en la cruz, esperemos contra toda esperanza. ¿Que tenemos que perder a nuestros hijos? Hagamos donación de ellos, como Abraham. ¿Por qué descorazonarnos? ¿Porque Dios ha muerto? También ha RESUCITADO.



Capítulo II

JULIEN GREEN, TESTIGO DE LO INVISIBLE

Durante mucho tiempo no se ha visto en Green más que un *novelista «visionario»; se hablaba de realismo mágico; se subrayaba* su arte de hacer sensible lo extraño de ciertos destinos. Todo esto es cierto, pero sería erróneo hacer del autor de *Moïra* un Poë francés. El *Journal* da testimonio de que Green no sólo está fascinado por un invisible que le atrae y le horroriza, sino que es también un testigo de lo espiritual, un visionario, a veces en el sentido de profeta (*Témoignage chrétien,* 31 de agosto de 1951). Si desde los catorce años vivió sin cesar en el sentimiento de un vago peligro, su conversión, en 1939, le hizo vislumbrar un mundo donde el peligro ya no existiría; en 1943, «Dios le dió, en un grado supremo, el sentimiento de una seguridad deliciosa; comprendió entonces la inmensa alegría de los convertidos, de la cual el mundo no tiene la menor idea» (*Journal* del 28 de septiembre de 1950, en *Figaro littéraire,* 14 de abril de 1951).

Gide no era un espiritual más que en sentido limitado: conocía el riesgo del combate moral; Green, al mismo tiempo que está estremecido por una sensibilidad muy rica, tiene el sentimiento de

lo invisible; digamos, incluso, que tiene a veces la obsesión. Graham Greene está tan abrumado por la ausencia de Dios, que sólo difícilmente llega a creer en la realidad del Dios invisible. Green ha habitado siempre en los dos reinos, el de la tierra y el del cielo; con un pie sobre el suelo carnal y el otro sobre las praderas de lo invisible, su testimonio está aquí en su lugar: del silencio de Dios nos lleva a la alegría de Dios, de la que Bernanos será el gran testigo.

La obra de Green nos interesa también porque el itinerario que describe se cruza en parte con el de Huxley y el de Simone Weil. Habiendo partido de la fascinación de lo invisible, el autor de *Moïra* llega hasta el Dios cristiano; su vida cristiana da también testimonio del combate espiritual que Gide conoció; en medio de esta lucha, el testimonio en favor de lo sobrenatural resuena cada vez más claramente.

Es casi exclusivamente el *Journal* (1928-1950) el que nos servirá de trama [1]. Green deja traslucirse en varias ocasiones el carácter incompleto del texto publicado, en lo relativo a las realidades secretas de su vida (V, p. 67, 110, 192, 217), y sobre todo en lo que se refiere a experiencias espirituales (V, p. 47, 191, 241). Espero, a pesar de todo —y el autor del *Journal* ha tenido a bien animarme en mi tarea—, no traicionar lo esencial del itinerario espiritual de uno de los más grandes testigos cristianos de nuestro siglo. ¿Me atreveré a decir que Green viene a relevar a Gide; que recoge la antorcha que éste último había dejado caer? El lector juzgará por sí mismo.

[1] Cito el *Journal* limitándome a la mención del tomo y la página.

I. DE LA FASCINACION DE LO INVISIBLE AL DESCUBRIMIENTO DE DIOS (1900-1939).

1. INFANCIA (1900-1914)

Recogiendo el célebre dicho, «The child is the father of the man», Green declara en su *Journal:*

> Todo lo que he escrito procede en línea recta de mi infancia (I, p. 79; IV, p. 103-104).

Sería inexacto hablar de una educación puritana a propósito del joven Julien Green: su madre tenía horror a todo lo que esa expresión representa, y él mismo, en varios pasajes de su *Journal,* condena el puritanismo (IV, p. 181, y también IV, p. 32; V, p. 91, 171). Hubo en él, sin embargo, una herencia presbiteriana (que es como decir calvinista) y fanática, que se traducirá en una tendencia jansenista. Basándonos en la confesión de Green mismo (V, p. 73, 189, 212, 234, 259-262, y en una carta que ha tenido la amabilidad de escribirme a propósito de este capítulo), habría mucho que decir sobre el influjo que Port-Royal no ha dejado de ejercer sobre su persona, incluso en una época en que Green se creía mucho más lejos de la Iglesia de lo que en realidad estaba.

Mrs. Fletcher, en *Mont-Cinère,* y la madre de Teresa, en *Le visionnaire,* encarnan la atracción y el miedo del autor ante cierto fanatismo religioso: *Moïra,* cuya *psicología* es «autobiográfica» (V, p. 265, 317), permite entrever su ideal, bastante fanático, de la pureza, durante sus primeros años; un texto del *Journal* debe ser citado aquí:

> Muchos recuerdos han vuelto a mi memoria, recuerdos de paseos a través del viejo París, cuando yo tenía veinte años y un rabioso deseo de instruirme. Por entonces, la idea del placer ni siquiera se

> me ocurría. Tenía tal ignorancia de las cosas de la carne, que una monjita hubiera podido darme lecciones. Esto no me interesaba en modo alguno; me figuraba, por ejemplo, que los hombres y las mujeres *no tenían relaciones más que una vez al año. El Liceo* no me había enseñado nada; sólo mucho más tarde supe todo lo que allí pasaba mientras yo estudiaba en él. Esta ignorancia prolongada me parece nefasta en muchos aspectos; se paga casi siempre, más tarde, a un precio extremadamente alto (V, p. 29).

Se recordará que, según su propia confesión, por mucho que retrocediera en sus recuerdos, Gide encontraba siempre en ellos el placer (*Si le grain ne meurt*, p. 10). Lo mismo que Joseph Day, que descubre el deseo al mismo tiempo que la muerte (V, p. 279), Green no tendrá la revelación del mundo de los sentidos hasta el momento en que, habiendo perdido la fe, la muerte se presenta a él en su insoportable desnudez. Así pues, ya desde el punto de partida, el itinerario de Green es diferente del de Gide.

Es preciso atribuir a esta inocencia prolongada la profundidad con que se inscribirá en su sensibilidad el sentido de lo sobrenatural:

> No hay más que dos tipos de humanidad que yo haya comprendido verdaderamente bien, escribirá más tarde: el místico y el libertino, porque ambos vuelan hasta los extremos y buscan, cada uno a su manera, lo absoluto (III, p. 50).

Joseph Day conocerá también durante su infancia «el fuego del amor divino»; como él, Green no será jamás el hombre de las medias tintas, de los compromisos, de las dosificaciones prudentes. Desde el primer momento irá a los extremos, atraído alternativamente por «el místico y el libertino».

Me parece un poco facilón tachar esta inocencia de simpleza, como lo hace R. Kemp a propósito de Joseph Day. Ya sé que la verdadera pureza no es ignorancia, sino elección consciente, lucha en el seno de una realidad carnal cuyas dolorosas tentaciones uno

ha sentido en sí; Green mismo dirá que cierta experiencia del pecado de la carne es útil para captar en profundidad la debilidad humana, para *saber* también la violencia y el deslumbramiento que habitan el mundo de los sentidos. Esto no impide que una adolescencia preservada salvaguarde el ímpetu del alma hacia una santidad de la que todos sabemos que es nuestra verdadera vocación.

* * *

Esta infancia casta será siempre, a los ojos de Green, un paraíso perdido. Durante su juventud, soñaba «con un mundo ideal en que las preocupaciones de orden sexual no existirían» (IV, p. 7); trátase aquí no de virtud, sino de un estado angélico del que sólo la infancia puede dar idea; testigo de ello es este texto:

> Siempre he soñado con una vida en que la sexualidad estaría ausente, no por efecto de una disciplina ascética, sino por la naturaleza misma de esta existencia ideal; pero, ¿no es esto soñar con la dicha de la infancia? Ya sé que, si dijera esto, tendría contra mí a los psiquiatras, que afirman que la infancia es un período de gran sexualidad, y sin duda tienen razón; pero un niño no sufre por la sexualidad; ni siquiera tiene conciencia de ella, y virtualmente, la sexualidad no existe para él, lo cual hace posible la dicha a que me refiero (IV, p. 32) [2].

El niño no sufre por su sexualidad, porque ningún elemento espiritual se mezcla aún en ella; la complicidad del alma, en medio del deseo carnal, es la fuente de las tristezas que éste produce. Este despertar de la conciencia pecadora puede producirse más o menos tarde; en Gide se manifiesta desde los primeros años; nor-

[2] Green añade, en agosto de 1948, a propósito de este pasaje: «¿Pero quién desearía una dicha tan dudosa?»; sabe, pues, que el puritanismo y la desconfianza jansenista de la carne son errores graves. Pero, en el terreno moral, se inclina siempre a conocer «horas de jansenismo».

malmente, no aparece antes de la adolescencia; no toma un carácter definitivamente «carnal» hasta la edad adulta.

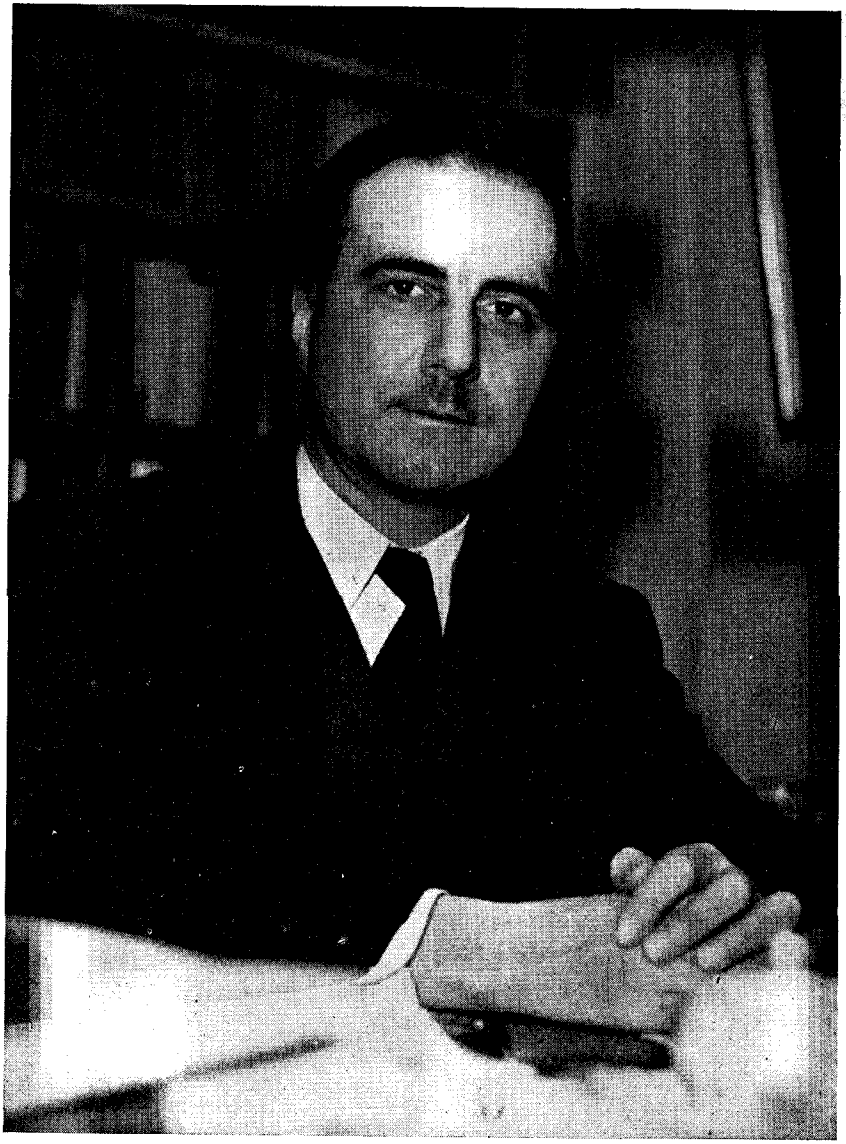
Soñar con una vida en que la sexualidad estaría ausente es, pues, para Green soñar con su infancia. Es interesante ver cómo, durante su período de incredulidad, se siente cada vez más incapaz de representar la infancia en sus novelas; tiene la impresión de que «sus personajes menores de dieciséis años se burlan de él»; le producen malestar; siente que le observan; están esperando que se equivoque; y él encuentra que «es un placer mandarlos a paseo» (I, p. 224). Por el contrario, después de su conversión, el *Journal* abunda en alusiones a su infancia; la vuelta a Dios le ha devuelto a su infancia.

* * *

Fué en el seno mismo de su vida de niño cuando Graham Greene descubrió la ciudad de Satán y entrevió la realidad de un amor «que se abre camino en un mundo de violencia y de terror»; le herida que recibió entonces le marcó para siempre; la infancia preservada, virginal y soñadora, y también ardiente, de Julien Green, no le enseñó, por el contrario, más que la existencia de un paraíso angélico. La realidad se impuso a él *por otro camino:* la famosa edición de *El infierno* de Dante, ilustrada por el genial Gustavo Doré, le hizo descubrir este cielo interior que nos habita:

> Debía yo tener seis años cuando lo vi por primera vez. Me lo quitaban de las manos a causa de las desnudeces; yo lo volvía a coger continuamente. Ejerció sobre mí un *influjo considerable, casi determinante...* Algunos días, la vida me parece como un velo muy fino, y, sin embargo, invenciblemente opaco, tras el cual ruge una enorme hoguera, *pero esta hoguera no es sólo la del infierno* (V, p. 133-134).

Como para el protagonista de *Moïra,* la patria de Green «es el fuego», el fuego del infierno en que arden los libertinos, el fuego del



Julien Green, testigo de lo invisible

amor divino donde irradian las almas que han vuelto a encontrar su infancia.

Aquí se ve apuntar la fascinación, mezclada de *terror* y de *atractivo*, que caracteriza su descubrimiento de lo invisible. La ascendencia norteamericana del autor de *Moïra* acentuará aún más esta seducción.

Hijo espiritual de Hawthorne, de Poë, de William Blake, sobre los cuales escribió su *Suite anglaise* (1927), Green reflejará en sus primeras novelas, con los métodos del realismo francés más clásico, el mundo de alucinaciones y terrores que atormentan a muchos escritores anglosajones [3].

Green conoció muy pronto las melancolías de la edad joven; el paisaje serio de sus primeros años las reforzó [4]:

> En no recuerdo qué libro vi un pequeño dibujo de Rockwell Kent, que me pareció bello: es una mano que sostiene un espejo en que se refleja un cielo nocturno, y en el fondo del cielo, una constelación. Me pareció que había allí una imagen de la tristeza del universo, la tristeza que nace del hecho de existir, la que me conmovía tan profundamente cuando era niño y veía, desde detrás de unos cristales, salir las estrellas; su parpadeo me llenaba de una indecible melancolía, de donde, más tarde, nació el sentimiento religioso que fué tan fuerte en mí hacia mis veinte y luego hacia mis treinta y cuatro años; o tal vez este sentimiento de tristeza inefable era ya una emoción religiosa. «*Quam sordet tellus cum caelum aspicio*», decía San Ignacio (III, p. 21-22).

Otros pasajes hablan de sus terrores infantiles, de noche, cuando, no osando acostarse solo, se quedaba en la escalera leyendo las

---

[3] J. MADAULE, en *Graham Greene*, París, 1950, aproxima a Green «a su casi homónimo».

[4] Green no visitó América hasta 1919. Pero, por las memorias de su hermana Anne GREEN, *Mes jours évanouis*, traducidas por M. CANAVAGGIA, París, 1951, puede medirse el fuerte influjo americano que selló su ambiente familiar.

fábulas de La Fontaine, esperando el momento en que sus padres subían a acostarse; entonces apagaba su vela y se deslizaba en su cuarto (I, p. 55) [5]. En otro lugar evoca a su criada, que le cantaba canciones siniestras, «donde se trataba de la media noche» (I, p. 72). En *Minuit*, una página admirable evoca este reino de los terrores infantiles:

> El miedo de un niño es un mundo cuya configuración tenebrosa apenas conocen los adultos; tiene su cielo y sus abismos, cielo sin estrellas, abismos sin auroras. El viajero de diez años se sumerge, bien a su pesar, en este país nocturno, en que el silencio habla, en que la sombra ve; sabe que una mirada fosforece en el umbral de las cavernas y que, a lo largo de los caminos oscuros, serán lanzados gritos a su oído (*Minuit*, p. 49).

La larga novela corta * titulada *L'autre sommeil* (1930), una de las obras en que más espacio se concede a la autobiografía, muestra cómo Green no llega a descubrir la vida completamente real más que por sus aspectos fantásticos: «es una rareza de mi espíritu el no creer en ninguna cosa que no haya soñado... Siento aún particular afecto a los lugares en que la vida aparece bajo un aspecto irreal... Buscaba, como antaño, los sitios en que la vida no se parecía a sí misma» (*L'autre sommeil*, ed. Plon, 1951, p. 73, 82, 126) [6]. Los textos del *Journal* repiten lo mismo: «la

---

[5] Este hecho puede compararse con el que cuenta Proust al principio de *Du côté de chez Swann*. El ambiente, sin embargo, es muy diferente.

* El español no distingue entre *nouvelle* y *roman*; *nouvelle* suele traducirse por «novela corta», y *roman*, simplemente por «novela», pero en el sentido de novela extensa. *L'autre sommeil* es una «novela corta», pero un tanto larga para este subgénero literario, sin llegar a la extensión de un *roman* (N. del T.).

[6] En *L'autre sommeil* se encuentra la célebre descripción del astillero abandonado (p. 126-131); en *Léviathan*, la evocación del montón de carbón bajo la luna.

vida no me ha parecido nunca completamente real» (I, p. 43); siempre me he «sentido en otra parte» (II, p. 169); «las palabras de Dickens, en *Bleak House:* "Me he extendido voluntariamente sobre el lado romántico de las cosas familiares" podrían servir de lema a toda mi obra» (II, p. 33).

El mundo novelesco de Green, yendo más allá de la «realidad convencional», apunta a una «realidad de visión»; ésta sólo se muestra a esa «mirada segunda» que Green define como la «mirada de uno que sabe»; Green «la ha sorprendido con más frecuencia en ojos de niños que en ojos de adultos» (II, p. 191-192).

* * *

La sabiduría de los niños se refiere *a lo invisible,* a ese doble mundo de pureza y de inocencia, de melancolía y de terror, que envuelve al alma infantil. El pequeño Green sabe «que la verdadera vida está ausente y que no estamos en el mundo». Sus fantasías nocturnas en la escalera, cuando leía la historia del lobo de La Fontaine, le hacían temblar; los grabados de Gustavo Doré le revelaban los suplicios del infierno dantesco; pero estas impresiones grababan en lo más profundo de su ser el sentimiento de que existe otra patria además de la que se ve. Una patria que se puede vislumbrar de noche, en el sueño, en la contemplación del cielo estrellado. La contemplación de la noche terrestre produce para los sentidos lo mismo que la noche de los sentidos y del espíritu opera para el alma que busca a Dios:

> La noche, la noche... desde siempre he sentido que me era propicia. La noche significa para mí el desvanecimiento de un mundo de apariencias, el mundo iluminado por el sol, con sus colores y su perpetuo ruido de palabras; la noche realiza en el terreno sensible lo que debiéramos poder realizar en el dominio del espíritu, y lo que ella propone a los ojos de la carne atrae invenciblemente la mirada interior (II, p. 143-144).

Es, pues, por el camino de la noche estrellada por donde los terrores infantiles de Green se diluyen poco a poco en una vislumbre del mundo invisible; Green observa que en sus novelas cada vez que hace buen tiempo, siempre que brilla el sol, se incuba una catástrofe (IV, p. 189-190). Green no es un «genio solar»; no tiene nada de común con Claudel; la noche le ha enseñado la pequeñez de nuestras preocupaciones individuales. De niño, planteaba a su madre cuestiones sobre los otros planetas, preguntándole si estaban habitados, si Cristo había muerto también por ellos; cuestiones —dice— «a las que nadie me ha respondido nunca, como tampoco a esta otra: «¿por qué Dios ha creado el mundo?» (II, p. 165-166) [7].

Reino de pureza inocente, terrores nocturnos, serenidad del firmamento estrellado, tal es el cielo interior del joven Green. Nadie se asombrará de que este muchacho haya conocido muy pronto instantes de dicha repentina que son como un rayo que se filtra bajo la puerta desde el reino de arriba:

> Me pregunto si podré definir alguna vez lo que yo llamo la dicha. No me refiero al estado de ánimo que todo el mundo conoce o ha conocido o piensa haber conocido [8], sino a otra cosa más particular, algo casi religioso, una emoción paralizante. Creo que la primera vez

---

[7] Un fragmento del año 1950, reproducido en el *Figaro littéraire*, 21 de abril de 1951, vuelve a tratar el tema, y concluye que somos mucho más alma que cuerpo. La idea es exacta, en el sentido de que el fin del universo material es la promoción del espíritu. Desde este punto de vista, las cifras desmesuradas de la astronomía, frente a las cuales el hombre «tiende a cero» en sentido cuantitativo, se invierten cuando se pasa al aspecto cualitativo (máximum de unidad en el máximum de complejidad). Los libros de LECOMTE DU NOUY son muy útiles a este propósito.

[8] El tomo V del *Journal* señala la «dicha» terrena que Green conoció durante sus años de incredulidad. La distinción bergsoniana entre el placer (incluso legítimo) y la alegría sería útil aquí.

que la experimenté fué cuando tenía aproximadamente ocho años, en una aula del liceo Janson. Mirando por la ventana, veía el techo, en forma de caballete, de una galería cubierta que llevaba del pequeño liceo al grande, y, mientras miraba este techo, me sentí invadido por una alegría misteriosa, que cayó sobre mí repentinamente. Creo que permanecí en este estado indescriptible durante varios minutos, sin saber bien qué pasaba a mi alrededor, sin saber, sobre todo, por qué me sentía tan dichoso. Hoy día (octubre de 1943), tengo la impresión de que esta dicha inmotivada es quizá el estado normal de la humanidad arrancada al mal, quiero decir, la dicha que conocería la humanidad si volviera a Dios. Varias veces, desde entonces, he conocido momentos análogos al que acabo de describir y que no dependían jamás de las circunstancias exteriores. Es precisamente esto lo que los distinguía de los momentos de dicha ordinaria: entonces no me sentía dichoso porque hiciese buen tiempo o porque todo me fuese bien, sino por otra cosa que no comprendía, que no comprendo aún. Siempre me ha extrañado, incluso, el escaso parentesco que este sentimiento podía tener con un sentimiento de dicha puramente humana, con la dicha que procura el amor, por ejemplo. Llamo religiosa a esta dicha, a causa de su extrema gravedad y a causa del misterio de su origen (IV, p. 78-79).

El parecido con las experiencias proustianas del «temps retrouvé» no es sólo aparente; estas últimas van siempre vinculadas a la identidad *material* de dos sensaciones que se reproducen con largos intervalos y despiertan un recuerdo dormido; la experiencia de Green está emparentada con los estados inferiores de la vida mística: lo inesperado de estos instantes, su gravedad paralizadora, el olvido del mundo que llevan consigo, la diferencia esencial que los distingue de la dicha humana, incluso de la del amor, autoriza a relacionarlos con el estado normal de la humanidad si ésta volviera a Dios.

Se ha repetido demasiado que Green no conocía más que el mundo de la pesadilla y de la locura lenta; hay en él también un niño que sueña con la pureza, un alma que conoce minutos de

dicha sobrehumana. Green es, verdaderamente, un espiritual nato [9]. Si lo invisible se presenta a él bajo la forma de la noche cósmica y del ensueño, esta noche no sólo le enseña la tristeza y el terror, sino que le abre también las puertas de un reino de pureza angelical y de dicha inefable.

2. Adolescencia (1914-1928)

He hablado ya de la inocencia de Green hasta sus veinte años aproximadamente. El autor de *Adrienne Mesurat* fué misteriosamente preservado durante los años de adolescencia, que, para la mayoría de los muchachos, son desgarrados por conflictos secretos entre un ideal desencarnado y una sensualidad de que se avergüenzan. La pureza de Green corría parejas con un notable fervor religioso.

Green fué educado en el protestantismo. Su madre desempeñó un papel importante en esta educación; testigo de ello es este admirable texto del *Journal:*

> Hace treinta y dos años esta mañana, día de San Juan Evangelista (27 de diciembre de 1914). He pensado de nuevo en el rostro de mi madre, tal como lo vi en su lecho de muerte. Dos veces fuí a contemplarla, permaneciendo con ella algunos minutos, que han tenido gran importancia para mí. Parecía lejos de este mundo, lejos de todos nosotros, como si hubiera recibido en depósito un secreto incomunicable y avanzara deslizándose en línea recta hacia regiones desconocidas. Su extraordinaria gravedad me produjo una impresión que los años no han podido borrar y que, a mi juicio, me ha marcado para siempre. Fué en aquel momento cuando verdaderamente me enseñó todo lo que ella sabía de lo invisible, de la religión, y en-

---

[9] Otros hechos, que citaré más adelante, dan testimonio de que Green descubrió, a veces bruscamente, la inmensa melancolía del mundo. *Gide no tuvo jamás experiencias semejantes.*

tonces me lo enseñó mucho mejor que cuando me explicaba el catecismo. Su rostro tenía una gran nobleza, sobre todo la frente, alta, un poco abombada, con la boca un tanto misteriosa, sonriente aquella mañana, según me pareció, *pero con intermitencia* [10]. Había en torno a ella un silencio enorme; sin embargo, no me dió miedo. Los muertos no dan miedo (V, p. 80).

Sería preciso recordar aquí la conmovedora figura de la madre del novelista, tal como aparece en las memorias de Anne, hermana de Julien, para medir la profundidad de la mirada segunda de Green: nerviosa, impulsiva, bromista incluso, pero apasionadamente dedicada a su marido, la madre de Green se nos presenta como una original extraordinariamente simpática y afectuosa; el semblante que su hijo le vió en el lecho de muerte revela un personaje oculto, que las páginas de Anne Green no permiten entrever; este rostro oculto es el auténtico, el descubierto por la mirada «que sabe», el que la muerte pone de manifiesto. En el lecho de muerte de su madre, las enseñanzas religiosas que ella dió al hijo cobran súbitamente una realidad augusta; se graban para siempre en el alma de Julien.

* * *

Unos ocho o diez meses más tarde Green tomó en sus manos el libro *The Faith of our Fathers,* del cardenal Gibbons, obispo de Baltimore. Era una sencilla exposición de la fe católica, destinada a lectores protestantes; lo leyó con avidez extraordinaria, y al cabo de un mes pidió a su padre (que se había convertido poco antes, pero no hablaba jamás de religión a sus hijos) que le presentara a un sacerdote católico. Fué confiado a un padre jesuíta, que sin duda era un santo, como Green lo comprendió mucho más tarde. Seis meses después recibió el bautismo [11].

---

[10] Subrayado por Green mismo.

[11] De esto habla en una carta el 29 de octubre de 1950.

Green se hizo católico a comienzos de 1916, entre sus quince y dieciséis años (III, p. 101). Fué uno de los años más dichosos de su vida. Tenía el deseo de «saberlo todo» (I, p. 136); soñaba con el futuro, refiriéndolo todo a una meta misteriosa, que debía ser alcanzada más tarde (I, p. 57). Todo esto es bastante habitual, o debiera serlo. Lo que ya lo es menos es la fiebre que le hacía devorar un libro de Apologética y abjurar el protestantismo: leyó la confesión de Pío V de pie, con voz sonora, con la mano sobre los Evangelios (V, p. 113).

* * *

Green no conoce las medias tintas. Desde el primer momento quiso la santidad:

> Releyendo las *Vidas de los Padres del desierto* sentí exultar en mí mi décimoquinto año, tan locamente enamorado del cielo que me parecía que, de un solo y vigoroso salto, iba a llegar hasta el Reino. Católico de fecha reciente, creía tener una intuición de la fiebre sobrenatural que agitó a la Iglesia naciente. Quería ir a galope tendido hacia el paraíso. Con más precisión que otros me ha quedado grabado en la memoria el recuerdo de una noche de invierno. Fué en aquella fonda que traté de describir en *Épaves*. Mi padre y yo ocupábamos la misma habitación. Yo estaba acostado. Mi padre rezaba. Súbitamente me sentí invadido de una dicha inefable, una dicha del alma, que me arrancaba a mí mismo. Durante algunos minutos mi espíritu sólo estuvo ocupado por Dios. No habría sabido decir lo que pasaba en mí, pero mi pensamiento, en lugar de ir de un lado para otro como de ordinario, se encontró como inmovilizado en una especie de encantamiento que no he vuelto a experimentar jamás... Revivo aún en la memoria aquel sentimiento de seguridad profunda del que algo me ha quedado, aquella paz inefable de que goza el alma cuando se refugia bajo la gran ala todopoderosa del Eterno (III, p, 191-102).

Si la experiencia aquí descrita de una dicha súbita se asemeja a la que Green tuvo alrededor de los ocho años en el liceo Janson, es, en cambio, mucho más precisa, más consciente; sus implicacio-

nes religiosas aparecen claras: arrobamiento, paz, seguridad, dicha, todo esto porque su pensamiento está inmovilizado, y su espíritu ocupado sólo por Dios. En esta hora de su vida, Green recibió una gracia excepcional. Fué objeto de una llamada de Dios. La adolescencia no es el tiempo de los placeres; no es ese período del que suele decirse «hay que correrla de joven»; es la primavera de la gracia, y Green da testimonio de ello:

> Mi año décimoquinto fué uno de los más dichosos de mi vida. No me sentía seguro en la tierra. Recuerdo un día de primavera, en la habitación del Padre C..., en la calle Raynouard. Estamos asomados a la ventana. Ante nosotros, el campo de Marte, Grenelle y, muy lejos, a la derecha, en una especie de polvareda dorada, las alturas de Saint-Cloud. Cantan los pájaros en el aire tibio. En una terraza, bajo nosotros, un viejo sacerdote ciego pasea rezando el rosario, y el Padre C. me habla de la vida futura. Soy dichoso, pero nada de esto puede expresarse. La tierra no da alegrías semejantes. Las da quizá tan fuertes, pero no de esta calidad particular... (I, p. 9-10).

Otro pasaje muestra que no se trataba de vagas elevaciones sentimentales, sino de una voluntad muy real de santidad: al confesar en 1913 sus dificultades para la oración, Green se refiere a este pasado fervoroso y escribe:

> Uno no logra olvidar que a los dieciséis años quería sencillamente llegar a ser santo; estaba entonces en la verdad: lo único honorable es aquella ambición (IV, p. 67).

Dos textos del *Journal* (II, p. 179; III, p. 167) revelan, por lo demás, que, entre los quince y los diecinueve años, Green quería hacerse fraile. La reaparición periódica de esta «tentación» del bien, en el último tomo del *Journal* (V, p. 8-12, 14, 21, 62, 64, 69, 111, 125, 284, 337), muestra cuán profundamente se había inscrito en su alma este deseo.

* * *

Estamos en vísperas de la crisis que va a derrumbar la fe de Green. Un bello texto permite perfilar su adolescencia mística: el 11 de mayo de 1942, refiriéndose a su pasado cristiano, escribe:

> Hete aquí, pues, cerca de los cuarenta y dos años... ¿Qué pensaría de ti el muchacho que eras a los dieciséis, si pudiera juzgarte? ¿Qué diría de eso que has llegado a ser? ¿Hubiera simplemente consentido en vivir para verse transformado así? ¿Acaso valía la pena? ¿Qué secretas esperanzas no has decepcionado, de las que ni siquiera te acuerdas? Sería extraordinariamente interesante, aunque triste, poder enfrentar a estos dos seres, de los que uno prometía tanto y el otro ha cumplido tan poco. Me figuro al más joven apostrofando al mayor sin indulgencia: «Me has engañado, me has robado. ¿Dónde están todos los sueños que te había confiado? ¿Qué has hecho de toda la riqueza que tan locamente puse en tus manos? Yo respondía de ti, había prometido *por ti* [12]. Has hecho bancarrota. Más me hubiera valido marcharme con todo lo que aún poseía, y que también has dilapidado. No te admiro, sino al contrario». ¿Y qué diría el mayor para defenderse? Hablaría de experiencia adquirida, de ideas inútiles echadas por la borda, mostraría algunos libros, hablaría de su reputación, buscaría febrilmente en sus bolsillos, en los cajones de su mesa, algo para justificarse. Pero se defendería mal, y creo que se avergonzaría (III, páginas 214-215).

Este diálogo entre el hombre de cuarenta años y el adolescente de quince hace pensar en el que imagina Péguy entre «el señor cuerpo y su joven dama»; nos recuerda también el matrimonio de *Animus* y *Anima*. El joven Julien Green ha vivido la aurora de su vida en los esplendores de esta *Anima*, esta misteriosa profundidad en que el alma está abierta a las visitas divinas.

3. La crisis religiosa (1918-1920)

San Ireneo explica, en *Adversus haereses*, que el hombre fué creado en un estado de infancia; la prueba de su fidelidad a Dios

---

[12] Subrayado por Green mismo.

debía hacerse en el momento en que, al llegar a la edad adulta, Adán estuviera en condiciones de fijar, por una elección consciente, su adhesión definitiva al Señor. Adán, hecho «hombre», pecó; este pecado, previsto, pero no querido por Dios, pues procede exclusivamente de la libertad del hombre, estaba vinculado al riesgo inherente a todo crecimiento hacia la edad adulta. Así como la niña, imagen de Israel, que ha sido recogida por Dios al borde del camino, y ha sido ataviada y educada por El, se prostituye más tarde, Adán, consciente ya de sus fuerzas libres, se prostituyó también. Quiso ser dios sin Dios. La parábola de Ezequiel se verifica en él, como se verifica en la mayoría o, quizá mejor, en todos los hombres.

Según el designio de la misericordia divina, esta prueba mal soportada es *ocasión de una divina pedagogía.* Habiendo querido ensayar sus fuerzas, como si tuviera vergüenza de «quedarse en niño», queriendo «saber», dárselas de hombre, el joven ser humano va a medir, a lo largo de su vida, la profunda debilidad de su ser cuando pretende prescindir de Dios. Queriendo desde el principio «ceñirse él mismo e ir donde le plazca», el hombre aprende, a lo largo de su vida, que es preciso «que Otro le ciña y le conduzca adonde no quiere ir». Así fué cómo Israel, pecador e infiel, no fué abandonado por Dios, sino perseguido sin cesar por los ardides de su misericordia.

De nada sirve soñar con un estado de infancia mística que se intentaría prolongar artificialmente: la condición humana del cristiano hace inevitable, de hecho, el pecado. En el seno del pecado es donde el hombre encuentra poco a poco el camino de la verdadera vida. No sigue siendo niño, sino que «vuelve a serlo».

Julien Green, en el umbral de sus veinte años, abandonará su designio de vida mística; al mismo tiempo, perderá la fe, porque, en la trama providencial de su vida, la fe y la vocación a la vida religiosa integral estaban unidas. Hay muchos adolescentes cris-

tianos que han oído la llamada a la perfección; todo adolescente piadoso y ardiente se plantea un día la cuestión de una vocación monástica o sacerdotal; también son muy numerosos los jóvenes que abandonan esta forma de ideal cristiano. Como Adán, *adolescendo peccaverunt*; al hacerse adultos, pecaron. La intención divina es precisamente que este pecado contribuya misteriosamente a los designios providenciales; de la experiencia del pecado, Dios se servirá para sacar de ella un bien; a pesar del abandono, nada se ha perdido, porque Dios saca bien del mal, mientras que nosotros sacamos tantas veces mal del bien. La vuelta a Dios, realizada por el hombre de cuarenta años, no tiene el frescor primaveral de la adolescencia; pero tiene esa modestia dolorida, esa ternura viril, esa humilde libertad que encontramos en Green en el momento de su segunda conversión, en 1939.

Hay, por lo demás, una cosa esencial que debe recordarse aquí: hasta los veinte años aproximadamente, Green ignoraba las realidades carnales; una vocación religiosa fundada en una inocencia hecha de ignorancia debía, para ser sólida, probar un día la tentación. No digo que sea preciso experimentar el pecado carnal con actos positivamente malos; hay incluso seres excepcionales que han ignorado la tentación carnal; Cristo no la conoció jamás, porque era hombre perfecto, y la perfección del hombre no implica esta atracción *desordenada* hacia los placeres de los sentidos; la concupiscencia es una secuela del estado caído del hombre [13]. Esto no impide que la condición humana normal implique necesariamente esta hambre devoradora del cuerpo que desea ciegamente, con la intensidad del hambre y de la sed, el placer carnal. Hasta

---

[13] Un fragmento del *Journal* del 3 de mayo de 1950 (*Figaro Littéraire*, 14 de abril de 1951) plantea la cuestión de las tentaciones carnales de Jesús. Es preciso invocar aquí la doctrina del «hombre espiritual» según San Pablo y remitirse también al testimonio de los santos.

los veinte años Green la ignoró. Era preciso que este polo de la vida le fuese revelado, era preciso que lo afrontara; era necesario que conociera también con qué profundidad estaba inscrita en él la ternura por las cosas visibles, el amor a los cuerpos bellos, esa especie de devoción pagana que se apodera de nosotros ante una carne viva y hermosa; en otras palabras, era preciso que el sentido de lo invisible que animaba sus años juveniles pasara por una especie de pasión, conociera el atractivo de la hermosura visible. Sólo entonces, en medio de este drama, su testimonio sobre lo invisible adquiriría toda su resonancia. Si es grande la simpatía con que admiro al joven Green, místico y cándido, tan grande, y aun mayor, es la reverencia con que escucho el testimonio ferviente que, llegado a la edad adulta y herido por el pecado y la tentación, nos da en favor del Dios de Jesucristo. Como Joseph Day, Green va a conocer el hambre que habitaba su joven sensibilidad. Pero su historia sigue, más allá de la de Joseph, en las páginas del *Journal* que vamos a leer ahora.

a. La experiencia musical (1918)

Green ha amado siempre la música; ésta es para él una de las rutas hacia lo invisible, porque encarna, de algún modo, esa «memoria inmemorial de la humanidad que dormita en cada uno de nosotros» (II, p. 47, 116, 188, 212; III, p. 75, 178, etc.); al escuchar música se despierta en cada uno de nosotros el sentimiento de la «proximidad» del mundo invisible [14].

Pero como todas las cosas humanas, la música es ambigua; puede convertirse en una tentación. Así sucedió, en el caso de Green, que su primer contacto con la música fué ocasión de una crisis que resquebrajó su fe: oyó por primera vez la *Novena sin-*

[14] La afinidad con Proust es aquí evidente.

fonía de Beethoven en la famosa sala del viejo Trocadero, «donde el eco jugaba al escondite con los sonidos y los oyentes»:

> Los primeros compases de la *Novena sinfonía* fueron para mí la revelación de un mundo nuevo. Hasta entonces había creído que toda emoción religiosa estaba necesariamente vinculada al catolicismo, pero la voz que oí en esta música sobrenatural me hablaba de un universo infinitamente más amplio de lo que yo había sospechado; reconocí con asombro que el sentido de lo divino no era propiedad exclusiva de la Iglesia. Si hubiera sido menos ignorante, me hubiera turbado menos [15]. No es que la Iglesia me pareciese menos verdadera, pero se tornaba otra a mis ojos, y este cambio me inquietaba, porque no sabía qué podía salir de él. Los días siguientes no me devolvieron la paz. Un largo trabajo se había realizado en mí, y súbitamente, en una región oscura de mi espíritu, algo estallaba. La tierra que había aprendido a despreciar [16] me pareció más bella y atractiva, porque pensaba retirarme del mundo; pero no me atrevía a confesarme que me había equivocado, y comencé a experimentar sufrimientos de los que nunca me he repuesto del todo (II, p. 189-190).

Green vió muy bien que la *Novena* está animada de un sentimiento religioso que no tiene nada que ver con el catolicismo: la *Begeisterung* de la *Oda a la Alegría* es terrena; la mística fraternal que ella canta está demasiado mezclada con esa exaltación del hombre que fué el alma del barroco [17]. ¿Cómo asombrarse de que

---

[15] Convendría dar a los jóvenes cristianos, en los cursos de religión, un resumen de las doctrinas teológicas sobre las relaciones entre las grandes religiones no cristianas y el cristianismo. *A fortiori*, la universidad debe tratar este tema. Cfr. las notas de la segunda parte de esta obra.

[16] El desprecio de la tierra es necesario, en el terreno moral y ascético; pero debe ir acompañado del amor a la tierra en el terreno *del dogma*, porque también la tierra será salvada.

[17] El barroco aspira «al máximo de serenidad por el máximo de movimiento». El «barroco» beethoviano está muy contaminado de exaltación terrena. La *Matthäuspassion*, de Bach, obra barroca, muestra la posibilidad de un «barroco» cristiano.

en los días siguientes Green descubriera la hermosura de la tierra?

Este descubrimiento le afectó más profundamente porque pensaba hacerse fraile. Como diré al hablar de *Moïra,* el impulso hacia la santidad no suprime las tentaciones, sino que las aumenta, y así lo observará Green más tarde (III, p. 64). El cristiano no debiera olvidar jamás esta verdad: el riesgo de la santidad aumenta los riesgos de la caída; cuanto más se sube, más profundo se ve el abismo que se abre abajo.

b. La gran negativa (1919)

Green tenía la costumbre de asistir a los oficios de las religiosas de la calle Cortambert, donde vivía por entonces. Algunos cantos litúrgicos, como el *Jesu dulcis memoria,* le conmovían profundamente, porque oía en ellos el eco de esa «memoria inmemorial» que reconocía ya en la música profana (III, p. 169-170. Aquellas religiosas regalaron a Green un librito de oraciones que él llevó a América en 1940 (III, p. 30).

Un día, mientras asistía a una exposición del Santísimo, Green vivió el minuto crucial que debía llevarle progresivamente al abandono de la fe cristiana:

> Hay un segundo en que se decide nuestro destino, pero este segundo es fruto de una larga serie de actos de los que no vemos que están ligados entre sí por un encadenamiento secreto. Veo bien, o creo ver bien, el momento que decidió mi suerte. Fué, me parece, en abril de 1919, una tarde suave, al volver de una exposición del Santísimo Esta ceremonia se había celebrado en la cripta de la capilla de la calle Cortambert (por consiguiente, debía de ser entre el Domingo de Pasión y el de Pascua). Al subir la escalera de la cripta, me detuve un instante en una grada con el corazón rebosante de tristeza al pensar en el mundo que iba a abandonar, así como en todo lo que éste hubiera podido darme y que yo rehusaba para retirarme a un monasterio. Dios sabe lo que pasó en mí durante aquel minuto. Súbitamente sentí for-

mularse en mí la «gran negativa» que debía dar a mi vida un aspecto tan particular. Un peso inmenso me fué quitado en el mismo instante: era el peso de la Cruz (III, p. 83-84).

Conozco pocas descripciones tan precisas de la tentación que seduce al hombre en el momento mismo en que acaba de realizar un acto de fervor religioso; digo más: la tentación se apodera de Green *porque* es un cristiano ferviente. Así como la joven Cristina Lavransdatter descubrió la presencia de Dios en el mundo la misma tarde de su primer encuentro con Erlend, *la víspera de su pecado con él*, Green se siente apresado por la hermosura de la creación en el momento en que quiere elegir a Dios. Nuestras sinceridades son sucesivas e incluso simultáneas: precisamente porque la gracia nos llega a lo hondo, a la fuente viva del ser, determina, por una especie de repercusión, una agitación de las zonas de superficie, una protesta de nuestro ser sensible; la gracia no cae sobre una tierra virgen; es un germen que quiere desarrollarse, y claramente sentimos que inseminará todo nuestro ser si le abrimos nuestras tierras interiores: Joseph Day cae el mismo día en que adquiere la certeza de que Dios le llama; del mismo modo, el cristiano es, con frecuencia, más tentado después de una confesión o una comunión ferviente; la tibieza religiosa, por el contrario, embota el filo de la gracia lo mismo que el de las tentaciones.

* * *

La primera impresión de Green, después de la gran negativa, es la de un inmenso alivio interior; un peso le ha sido quitado de encima, el peso de la Cruz. Aquí, una vez más, la lección es preciosa: es propio de una psicología simplista imaginarse que el primer sentimiento del cristiano que niega a Dios algo que El le pide es de terror y de angustia; es, por el contrario, el sentimiento de una liberación, de una entrada en posesión de sí mismo.

Lo difícil es la vida en Dios; ésta es la que crucifica; la alegría que da es tan profunda que se encuentra más allá del sufrimiento, en la noche de la fe. El primer sentimiento de Adán, después de la caída, fué el de entrar en posesión del mundo y de sí mismo. Green lo dirá también (IV, p. 251; V, p. 310): el pecado carnal no va acompañado siempre, al menos inmediatamente, de remordimientos: al contrario. Esto no tiene nada de extraño, porque el hombre pecador vive en un nivel superficial de sí mismo; el mal cometido penetra más hondo, hasta una zona del ser adonde la psicología corriente es incapaz de descender. Es preciso recordar aquí las palabras de San Gregorio: «Los bienes materiales, cuando no se poseen, parecen los más preciosos de todos; los bienes espirituales, por el contrario, mientras no los gustamos, parecen irreales; los goces materiales, una vez experimentados, sólo a la larga descubren la saciedad que ocultan, mientras que las realidades espirituales, una vez vividas, se muestran inagotables». El pecado nos rebaja precisamente al nivel de lo terrestre; nos impide aprehender lo espiritual. La primera impresión del pecador es, pues, de haberlo ganado todo y de no haber perdido nada.

Insisto en estas ideas porque es necesario desconfiar de cierta literatura que no tiene de piadosa más que el nombre. La dicha que Green gustará durante sus años de incredulidad (de ella habla frecuentemente en el tomo V del *Journal*) [18] es prueba de lo que acabo de decir: Green tendrá la impresión de entrar en posesión de este universo puramente humano. Si muy pronto va a conocer la obsesión de la muerte, esta experiencia será la de Adán al abandonar el Paraíso: sabiéndose prometido a la muerte, aterrorizado por ella, *esta angustia no impedirá a Adán, como tam-*

[18] V, p. 9, 31, 34, 54, 60-61, 89, 136, 153 (sobre todo el año 1930), pero el tema de la nada se encuentra allí también, junto con el del pecado de la carne.

poco a ninguno de nosotros, adherirse más aún a las alegrías de este mundo. He aquí la explicación de por qué, después de perder la fe cristiana, Green dará testimonio de un sentimiento doble: terror a la muerte y adhesión fervorosa al mundo: el mismo hombre que escribe una serie de *novelas* «*negras*» (entre 1924 y 1934) confesará al mismo tiempo haber conocido, especialmente por los años 1930-1932, una *dicha* de la que las generaciones actuales ni siquiera tienen ya idea.

* * *

Se dirá que, puesto que Green «sintió» formularse en él la «gran negativa», no es responsable del abandono del ideal monástico. Esto sería razonar de manera superficial: el autor mismo del *Journal* observa que los «segundos que deciden un destino» son «el fruto de una larga serie de actos de los que no vemos que están ligados entre sí por un encadenamiento secreto». Los instantes que deciden nuestra vida parecen mucho más dictados, impuestos por un misterioso impulso interior, que conscientemente elegidos después de un debate en que se pesaría el pro y el contra. Esta aparente ausencia de «deliberación», como ha demostrado Bergson (y también Santo Tomás, en su noción de *voluntarium*), no implica una ausencia total de libertad, *sino que es una manifestación de la libertad misma,* en lo que tiene de más esencial; nuestros actos interiores, los mil pequeños detalles que registramos sin darnos cuenta, las numerosas y minúsculas negativas que dejamos pasar al filo de los días, tejen poco a poco, al nivel del inconsciente y del subconsciente (la Biblia diría al nivel «de los riñones y de los corazones», donde sólo Dios mira), una trama secreta; un día, con ocasión de un suceso mínimo, indiferente en sí, se produce una explosión súbita, un acto aparentemente preformado, dictado, que parece salir completamente ar-

mado de nuestro cerebro, como Atenea surgió de la frente de Zeus; estos actos parecen inesperados, inexplicables; en realidad, expresan una parte de nuestro ser íntimo. En otros términos, el partido se juega al nivel de los *hábitos,* en el plano de esos actos secretos, de los pensamientos ocultos, de las complicidades interiores, casi inconscientes. Llega un día en que nuestra libertad profunda, la que está vinculada a la parte de nosotros mismos donde habla Dios, es enajenada, enredada en esas mallas que nuestros actos han tejido en secreto. Una página conmovedora del *Journal* lo expresa bien:

> Una visión sobrenatural de nuestra vida, ¿quién la ha tenido jamás en la tierra, a excepción de algunos santos? Estaremos mejor informados después de la muerte. Extraño será el cambio óptico que ha de producirse. Lo que nos parecía de extrema importancia, mientras pertenecíamos a este mundo, desaparecerá de nuestra memoria. En cambio, mil cosas de las que habíamos perdido el recuerdo resurgirían para *juzgarnos* [19]. Tal día de tu infancia, mientras jugabas solo en el cuarto de tu madre y el sol brillaba sobre tus manos, vino hacia ti cierto pensamiento, ataviado como un mensajero del Rey, y tú lo acogiste con alegría, pero más tarde lo rechazaste. Pues bien: aquel pensamiento te hubiera guardado, sostenido. Cuando caminabas bajo los plátanos de tal avenida y tu primo te dijo tales palabras comprendiste en seguida que aquellas palabras te llegaban de mi parte, pero luego las «olvidaste», porque contradecían en ti el gusto del placer. Tal carta, rasgada, echada al cesto, quemada, te habría disipado las dudas y devuelto la fe, pero tú no querías, no querías darme esa libertad que yo mendigo de los hombres desde que están en el mundo (III, p. 215-216).

Es preciso guardar el propio corazón, velar a las puertas de la sensibilidad; de lo contrario, pronto seremos invadidos, antes de que podamos darnos cuenta. Es necesario purificar la fuente, es necesario que nuestras pasiones mismas sean evangelizadas, que

[19] Subrayado por Green mismo.

nuestros reflejos sean santificados. Dejamos que nuestra conciencia sea invadida por un tropel de imágenes de las que *fingimos* no darnos cuenta, y por eso llega un día en que estamos sin fuerzas ante solicitaciones más serias; una especie de magia negra nos fascina entonces; cedemos al pecado con la delicia del que, presa del vértigo, encuentra placer y alivio dejándose deslizar al abismo. El abismo parece entonces ser la salvación.

* * *

Esto es lo que Green va a experimentar, como lo dice la continuación del pasaje en que narra el minuto de la «gran negativa»:

> Me pareció en aquel segundo que la tierra entera me era ofrecida y que, saliendo de una especie de Edad Media, desembocaba en pleno Renacimiento. Cuando me encontré nuevamente en la calle, en aquella calle de encanto provinciano y completamente bañada de primavera, sentí perfectamente que mi vida acababa de tomar un rumbo nuevo... (III, p. 84).

Volvemos a encontrar aquí ese «alivio interior» de que hablaba la primera parte del texto. La impresión de salir de una especie de Edad Media y de desembocar en pleno Renacimiento expresa admirablemente el primer sentimiento del hombre que rechaza a Dios: cree poseer, al fin, la tierra. Después de la caída, Adán entró en el mundo para tratar de cultivarlo. El hombre del Renacimiento experimentó también, al salir de la edad «gótica», la embriaguez del descubrimiento del hombre; el humanismo radiante expresa ese deslumbramiento de los espíritus que creyeron descubrir la tierra. Green vió profundamente que los períodos históricos de la civilización no son sólo jalones de una epopeya externa, sino el afloramiento de una historia *interior*, que es la de cada uno de nosotros [20].

---

[20] Véase *Humanisme et Sainteté*.

Hubo un primer Renacimiento, bañado aún en armonías cristianas; pero luego se produjo una evolución que arrastró a los espíritus en el sentido de la desmesura. El culto del genio, del héroe, la apoteosis humana que se inscribe en las fantasías de los falsos ropajes, de las cúpulas superpuestas de la arquitectura barroca, fueron cristianizados por los jesuítas: para saberlo, basta recorrer Austria, Baviera, Italia. Sería ridículo querer zanjar en unas líneas la cuestión del «cristianismo barroco»: el caso de Claudel muestra la posibilidad de envasar el vino nuevo en esos «odres viejos», porque, pese a todo lo que pueda criticarse del autor de *Soulier de Satin*, esta obra representa un éxito cristiano. Tampoco creo que sea preciso entender al pie de la letra las palabras de Malraux, cuando dice que los jesuítas, por su estilo arquitectónico, imagen de su predicación, trataron de hacer olvidar la realidad del demonio.

Ello no impide que esta tendencia desemboque también en una apoteosis *puramente pagana* del hombre y del mundo; además, ciertos temperamentos serán siempre reacios al cristianismo barroco; verán en él una traición al verdadero mensaje cristiano. Los jansenistas, por ejemplo, no pueden amar este cristianismo; basta citar a Pascal para comprenderlo. Pues bien, el temperamento religioso de Green le predispone a una concepción un tanto jansenista de la fe cristiana: no trato de presentar al joven Green como un hereje; me limito a indicar una tendencia que él mismo ha confesado al decir que, hacia los dieciséis años, leía a Pascal de rodillas (V, p. 261); el autor de los *Pensamientos* era para él «la religión misma».

Era, pues, fatal que el «descubrimiento de la hermosura del mundo» fuese para él sinónimo de abandono del Dios de su infancia; el Renacimiento no podía ser para él más que una ruptura con el pasado; en otros términos, Green no es un «humanista

cristiano» [21]. Numerosos pasajes del *Journal* se hacen eco del sentimiento de Joseph Day, fascinado y aterrorizado por las estatuas de los dioses griegos que veía en el vestíbulo de la biblioteca universitaria. Nadie se reirá de esto, ni tachará de mojigaterías estos terrores, a no ser los fabricantes de sistemas abstractos, los especialistas en dosificaciones de laboratorio, que nunca han llegado al fondo de las cosas.

Los dioses de la antigüedad griega y romana son para Green lo contrario del cristianismo: «toda mi juventud —escribe— sufrió el maleficio de los dioses griegos» (IV, p. 143); el célebre pasaje de *L'autre sommeil* donde el protagonista descubre con un arrobamiento aterrorizado los vaciados de estatuas antiguas que llenan la trastienda de un chamarilero (*Autre Sommeil*, p. 82-88) no es más que el reconocimiento de esta propensión.

Muchos jóvenes católicos contemplan en sus manuales estas estatuas antiguas; se les conduce a los museos en que están expuestas. Me temo que su fe sólo quede «intacta» porque es, con frecuencia, inexistente o tibia. No puedo explicarme de otro modo el hecho de que, tan frecuentemente, al terminar sus humanidades, el alma de nuestros jóvenes cristianos esté dividida por un tabique: de un lado Dios, para el domingo y los retiros espirituales; del otro, un ideal de afirmación propia que es pura y simplemente pagano. No digo que sea preciso ocultarles las obras maestras de la escultura antigua; pero la enseñanza artística se limita demasiado a un solo estilo, desdeñando sistemáticamente, como «primitivo y torpe», el *arte sagrado* que se manifiesta en las estatuas arcaicas griegas, los mosaicos bizantinos, las esculturas románicas o ciertas obras maestras del arte cristiano moderno.

---

[21] Debiera desterrarse este término que encubre tantos equívocos. Green, en todo caso, no reconoce más que el humanismo escatológico.

Un joven cristiano que ignore este arte sagrado, y *que tome en serio el único arte que se le muestra,* deberá inevitablemente preguntarse si este ideal artístico es conciliable con el cristianismo [22]. Tal fué el caso de Green, porque tomaba la fe en serio: la oposición entre el cristianismo doloroso del crucificado y las estatuas «felices y armoniosas», que alternativamente contemplaban el niño cristiano y el niño griego que había en Green, le impresionó profundamente durante la visita a un museo (I, p. 213-214). Si se niega a educar a su alma «con la ayuda de semejantes terrores» (los de Cristo en la cruz), también rechaza los Cristos adornados con cintas por el arte barroco: en esta forma de arte, escribe, «el dios pagano se ha introducido bajo el altar de su rival, para dormir allí a gusto» (II, p. 16). La evolución de Gide hacia la incredulidad, y la de Du Bos y Graham Greene hacia la fe muestran *que, en cierto sentido,* la oposición entre cristianismo y helenismo es radical [23].

* * *

Nuestros actos secretos tejen una trama que, muy pronto, impide a *Anima* expresarse en la libertad verdadera; pero nuestras más pequeñas acciones buenas, nuestras menores aspiraciones al bien, nuestras más insignificantes oraciones, tejen, a su vez, otra red profunda; incesantemente, a pesar de nuestros pecados, me atreveré a decir incluso que a causa de ellos (porque Dios busca al hombre antes de que el hombre le busque), la gracia divina opera en lo más profundo de nosotros mismos. Sólo Dios sondea los corazones; sólo El puede llegar a esa zona profunda en que la psicología «utilitaria» no penetra más que raras veces.

---

[22] Véase «Bible et humanisme», en *La Bible et le prêtre,* col. *Études de pastorale,* Lovaina, 1951.

[23] Cfr. *Sagesse grecque et paradoxe chrétien.*

Al mismo tiempo que Green abandona la fe, se manifiestan en él afloramientos de fervor religioso, durante los años 1919-1924. En 1920-1921, en Savannah, conoce aún momentos de gran fervor cristiano; sigue soñando con una «Tebaida monástica» (I, p. 5). Su larga novela corta *Le voyageur sur la terre* (1925), refleja, según el autor, algo de esta fiebre religiosa del año 1921. Pero lo que más impresiona al lector de este admirable texto es el lado ambiguo de la gracia divina que desciende sobre el protagonista: la gracia le separa del mundo, le sumerge en una especie de sueño morboso, le lleva finalmente a una muerte misteriosa en las aguas del río que pasa junto a la pensión estudiantil en que se había instalado. Green, quebrantado en su fe, después de renunciar a la vida monástica, ya no percibe lo invisible más que como un terror mortal; crece en él el divorcio entre lo invisible, que se torna equívoco y fascinante, y el mundo sensible adornado con todos sus atractivos.

Ello no impide que la llamada de lo invisible siga sonando en sordina, entre 1924 y 1935. Green se dará cuenta de ello más tarde; la gracia continuará caminando secretamente en su interior.

4. La pérdida de la fe (1920-1924)

Como Adán al salir del Paraíso, Green descubre súbitamente la hermosura del mundo y el horror de la muerte; la angustia de morir se apodera de él a partir de 1920, inmediatamente después de la «gran negativa». Así nos lo dice un texto capital, que explica en profundidad el período de incredulidad greeniana, entre 1924 y 1939:

> La primera vez que pensé en la muerte como un acontecimiento al que yo no escaparía, tenía unos veinte años. Fué en el jardín de mi tío, en Virginia. Evidentemente, yo sabía que tenía que morir, pero, como dice Bossuet, no lo creía. Aquel día entreví lo que podía signi-

ficar el hecho de morir, y experimenté como una especie de terror. Hasta entonces, como todo ser joven al que sonríe la vida, me había creído inmortal: la muerte era para los otros, para todo el mundo, menos para mí. Aquello fué una especie de revelación interior, de la que creo que no me he recobrado jamás (III, p. 160). Este pensamiento tan sencillo: «También tú morirás», puedo afirmar que me ha cambiado por dentro (IV, p. 203).

Todo hombre, incluso el cristiano, tiene un día esta experiencia, que señala el fin de sus años adolescentes. Pero la insistencia de Green en repetir que este descubrimiento lo hizo a la edad de veinte años (I, p. 118-119; III, p. 111, 159-160; IV, p. 203, 218), después de la «gran negativa», indica que aquí hay algo más que una banal experiencia psicológica; este terror está vinculado a la pérdida de la fe, como Green confiesa en el texto siguiente:

Reflexionando sobre ello he comprobado que la más importante de mis fobias, y la que más me acosa, es la de la muerte. Está en todos mis libros. Mientras pude llamarme católico no temía a la muerte. Tenía veinte años, y a esa edad no se cree en la muerte, o sólo se cree en ella para los otros... En lo que entonces me concernía, la certeza de mi salvación me ponía al abrigo de los terrores que me han hecho sufrir más tarde. Mi pequeño *Pamphlet*, que es una especie de adiós a la fe religiosa de mi infancia, me puso en cierto modo al descubierto. El temor de morir se manifiesta sin tardar en todo lo que he escrito después, y estalla en la novela que me ocupa ahora (*Le visionnaire*, 1934). Abordo, por fin, el tema que me atrae, me fascina y me espanta. Soy el obseso que se arroja al abismo que teme (I, p. 118-119).

Para comprender el alcance de este pasaje, es preciso decir unas palabras sobre el *Pamphlet contre les catholiques de France*, publicado en 1914, con el seudónimo de Théophile Delaporte [24].

[24] Green ha contado que Pierre Morhange, al fundar una revista, buscaba originales; dijo a Green que «debía hacerle algo», y que se lo acep-

Este folleto no es «una profesión de fe, sino la manifestación de lo que su autor exige a los católicos» (I, p. 13); la fe se oscurecía en Green a medida que lo iba escribiendo, pero él trataba de retenerla; de aquí las alternativas de tristeza y de cólera que llenan el texto. Green lo escribió en cama, a una luz siniestra, durante una enfermedad (III, p. 47). Más tarde, Green lo encontrará «demasiado claro»; la claridad exagerada en materia religiosa le parecía un peligro (IV, p. 99-100); pero no reniega de él.

De la misma veta que *La grande peur des bien-pensants*, el *Pamphlet* declara la guerra a la costumbre, a la rutina, que mata toda vida religiosa; el autor reprocha a los católicos el no tomar en serio una religión que es de «terror, de pecado, de condenación y de salvación», y dejarse mecer en el runrún de sus costumbres piadosas. Los católicos, según él, han olvidado que el cristianismo penetra, con todas sus raíces, en un invisible trascendente. El Dios presentado por el *Pamphlet* es, a la vez, un Dios jansenista, puritano, oculto más allá del mundo, y una fuente de éxtasis y de alegría para los que le buscan. Cristo, que ha rescatado el inmenso pecado del mundo, si bien trae consigo la gracia, no ha suprimido el infierno (esta frase está impresa en capitales). En una palabra, Green opone al conformismo piadoso de los católicos de Francia la grandeza aterradora de los profetas bíblicos, los santos rigores de la Inquisición [25]. Este *Pamphlet*, claramente lleno de la fiebre pascaliana de Green, como también de ciertos rasgos calvinistas, hacía presentir curiosamente el trueno de *Sous le soleil de Satan* (1926) [26]. En el cielo de una luna de miel, que parecía sin

---

taría, a condición de que fuese «revolucionario». De esta anécdota salió un libro importante.

[25] El volumen ha sido reeditado en los *Cahiers du Rôhne*, 15 (54), 1944. Vale la pena leerlo. Sobre todo si se tiene en cuenta su fecha, 1924.

[26] El único libro que Bernanos accedió a recomendar en un artículo

nubes, entre la religión y la cultura (¡eran los días de la «conversión» de Cocteau, cuando ciertos dominicos llevaban los libros de Montherlant en un bolsillo, los de Gide en otro, y los de Claudel en la mano!), el *Pamphlet* de Green y la novela de Bernanos hirieron como mazazos.

El folleto carga de tintas negras los terrores de la redención: el autor trata con ello de justificar ante sí mismo un abandono de la fe; quiere descargar su tristeza, acaso sus remordimientos, sobre los católicos «bien pensantes», que enmascaran la fe. El libro expresa, en todo caso, una de las invariantes de Green, su horror a la tibieza; el autor de *Moïra* no comprende más que al libertino y al místico, porque sabe que la verdad y lo absoluto sólo están en lo invisible (III, p. 61).

La publicación del *Pamphlet*, escrito en el momento en que Green sentía que la fe le abandonaba, señala una época de su vida: esta fecha consagra, como para Gide, por la misma época, su abandono del catolicismo.

Ahora se comprende el alcance de la confesión ya citada: el *Pamphlet* puso a Green, «*en cierto modo, al descubierto*» ante los terrores de la muerte: se repite la historia de Adán, la de todo pecador: al salir del Paraíso, el hombre se encuentra con su madrastra, la muerte.

5. El período de incredulidad (1924-1934)

En 1925, Green abandona sus sueños de porvenir; dándose cuenta de «que no hay más que presente» (I, p. 57), va a procurar gozar de él, sin esperar. Es el momento de su amistad más íntima con Gide.

---

fué *Mont-Cinère*, publicado en 1926. Bernanos vió claro, inmediatamente, acerca de Green.

He señalado ya los pasajes del *Journal* (sobre todo V, p. 24), en que Green declara haber conocido durante estos años una dicha de que las generaciones presentes no pueden hacerse idea. Esta «dicha» no nos extraña; si es de otra especie que la que conoció de niño, en la clase del liceo Janson, tiene, en cambio, afinidad con aquella impresión de desembocar en pleno Renacimiento que tuvo al salir de la capilla de la calle Cortambert, en 1919, en el momento de la gran negativa.

¿Cómo explicar, entonces, la aparición simultánea del terror de la muerte, que acabo de indicar? ¿Cómo comprender, sobre todo, la alucinante pesadilla de que dan testimonio las novelas escritas por Green entre 1924 y 1936? La historia de Adán, que me sirve de hilo conductor en este capítulo, va a mostrarse asombrosamente verdadera.

* * *

Las novelas de Green tienen reputación de siniestras. Con Bernanos, y muy pronto Malraux, es el único autor francés que anunciaba, en aquel período de euforia, la catástrofe de 1939, y reintroducía así la dimensión trágica en la literatura francesa.

El mundo novelesco de Green está obsesionado por la fatalidad; sus protagonistas están encadenados a su destino. Anhelan, fanáticamente, liberarse de él. Sus tentativas fracasan: Adriana Mesurat se vuelve loca; Mont-Cinère arde; Guéret se ve privado del amor que soñaba, y muere lamentablemente. Conozco pocas novelas donde el aprisionamiento de un ser por un ambiente, una casa, una pequeña ciudad provinciana, sea descrito de manera tan secamente realista y, a la vez, tan alucinante. Tras los muros de estas casas cerradas, bajo los techos de estas mansiones inaccesibles, en las calles de estas pequeñas ciudades provincianas, por todas partes y siempre, ronda la locura, el crimen, el horror.

El sentido de lo invisible se torna visión de pesadilla; la «realidad de visión», que dice Green, o, si se prefiere la expresión de André Rousseaux, «el realismo mágico», dan a estas novelas una precisión alucinada que las convierte en obras inolvidables. Personalmente, considero a *Adrienne Mesurat* como una de las obras maestras de la novela francesa.

Pero sería falso atenerse exclusivamente al punto de vista literario; lo que su autor busca al escribir estas novelas es una *catarsis,* puesto que afirma: «Si yo no pusiera esta locura en mis libros, ¿quién sabe si no se instalaría en mi vida? (I, p. 136). Así pues, a pesar de su dicha aparente, el autor de *Mont-Cinère* se ve secretamente atormentado por la muerte y la locura. En otros términos, el «verdadero» *Diario* de Green en esta época no es el que forman las notas que escribe día a día, sino que *se encuentra en sus novelas;* un texto precioso, del 3 de noviembre de 1947, nos lo dice:

> Mis novelas dejan entrever, en medio de grandes remolinos, lo que yo creo que es el fondo del alma, *que escapa siempre a la observación psicológica,* la región secreta donde Dios trabaja (V, p. 126; cfr. también p. 71).

La observación psicológica le hace escribir que fué dichoso durante aquellos años de incredulidad; el fondo de su alma aparece en novelas que gritan el horror a la muerte. En 1934, Green cederá a la obsesión y se arrojará al abismo, escribiendo *Le visionnaire.* Pocos testimonios actuales manifiestan tan claramente este descubrimiento de la muerte que mina a los que quieren limitarse a los «alimentos terrestres»; éste es el fondo del ser, velado sistemáticamente por el tejido de ilusiones sensibles que nos separa del foco del amor de Dios.

En esta región secreta trabaja Dios, añade Green: sus novelas son, pues, la senda que hay que seguir para vislumbrar el curso de la gracia divina a lo largo de estos años; Green permanecerá

siempre adherido, con todas sus fuerzas, al mundo de la belleza terrestre: cuando se ha descubierto esta belleza, es imposible olvidarla definitivamente. Pero, en el seno de esta misma embriaguez, Dios abrirá sus caminos secretos; en medio de los placeres, Green descubrirá la nada de este mundo. Sin que lo sepa, en lugar de «creer cada vez menos en Dios, creerá cada vez menos en este mundo». Dios nos deja jugar nuestro juego. Es después de haber ido hasta el fin de su aventura terrestre cuando, de buen o mal grado, el hombre descubre que ya no puede creer en el hombre, cuando éste se ha separado de Dios. ¡Admirable estratagema de la misericordia y de la llamada divina en lo más secreto de los placeres de este mundo!

Las novelas de Green, situadas así en el conjunto de su vida, cobran una resonancia que ha escapado a la mayoría de los críticos de su obra.

6. Un camino cerrado: la tentación del budismo (1934-1939)

El horror a la muerte sigue creciendo: se le puede seguir el rastro a lo largo de este período [27]. Green cree encontrar una escapatoria en el budismo: desde fines de 1928, observa su emoción ante ciertas estatuas de *Bodhissatvas;* pero está aún demasiado apasionado por entonces; la dicha que sintió durante el año 1930 fué demasiado fuerte para que pudiera dejarse con-

[27] *Christine,* 1924; *Le voyageur sur la terre,* 1925; *Mont-Cinère,* 1926; *Léviathan* (novela corta), 1926; *Adrienne Mesurat,* obra concebida en un momento de «neurastenia» (V, p. 187), en 1925, publicada en 1926; *Les clefs de la mort,* 1927; *Suite anglaise* (crítica), 1927; *Léviathan,* 1929; *Épaves,* escrita en 1929, publicada en 1932; *L'autre sommeil,* 1930; *Minuit,* primera parte, después redacción del *Visionnaire,* publicado en 1934, y luego conclusión de *Minuit,* publicada en 1936 (cfr. V, p. 93-94). *Varouna,* 1938-1940, es del período de transición hacia la fe.

quistar por esta religión (I, p. 7). La misma observación, el 7 de febrero de 1931, ante una estatua semejante, que le enseña «la trágica inutilidad de todo esfuerzo» (I, p. 39).

Es en julio de 1934 (III, p. 71) cuando Green comienza el estudio del budismo. El *nirvana* le enseñará poco a poco a mirar a la muerte sin excesiva angustia (II, p. 4, 38). Muy pronto le fascina la doctrina de la metempsícosis (II, p. 65, 75, 135, 141, 153-154, 175, etc...) [28].

Minuit [29], que, desde el punto de vista artístico, es, a mi entender, la obra maestra de Green, describe la fascinación del *nirvana* budista en la persona de Monsieur Edme, que predica una especie de mística de la noche. Un precioso comentario permite concluir aquí:

> *Minuit* es lo que pasa en el cerebro de un hombre. Monsieur Edme, que trata de imponer su voluntad a los habitantes de Fontfroide, y Fontfroide, la casona, son aquí como la imagen de la personalidad entera. Monsieur Edme representa la razón constantemente solicitada por el ensueño. Monsieur Agnel es el elemento religioso que subsiste en cada uno de nosotros, la aspiración a la caridad, sin relación con la razón, y éste es quizá el motivo de que M. Agnel sea de espíritu sencillo; pero esta sencillez de espíritu no impide que sea superior por las cualidades del alma a todos los habitantes de la antigua abadía [30].

---

[28] Conviene observar la diferencia de clima con Huxley y Simone Weil: para Julien Green, la metempsícosis es una *fascinación;* se confunde parcialmente con la «memoria inmemorial» de la humanidad en cada uno de nosotros (V, p. 140-142).

[29] La redacción de la novela fué abandonada para escribir el *Visionnaire,* en que Green confiesa su obsesión de la muerte; Green volvió después a continuar *Minuit:* este hecho explica cierta disparidad entre la primera y la segunda parte; muestra sobre todo que en aquel momento Green estaba obsesionado por la muerte, y que el budismo se le presentó como una tentativa de evasión ante la pesadilla (V, p. 93-94).

[30] Construído sobre un estanque de agua negra y corrompida, el cas-

> Elisabeth, por su parte, ofrece otro aspecto del alma; es, en cierto modo, la sensualidad del alma, entendiendo por esto lo que se relaciona con la parte afectiva del alma; es toda corazón y sentimiento, y se da por sentimiento. Serge es el instinto sexual en su forma más atractiva; es lo que deslumbra al corazón con la ayuda de los sentidos [31]. Monsieur Bernard es el deseo ciego, el deseo bajo y vergonzoso que se ciega a sí mismo (y, por consiguiente, es un falso ciego). La dama perpetuamente atormentada por el deseo de marcharse, de huir, de vivir en otro sitio, encarna esa necesidad de partir que he sentido casi toda mi vida. Es curioso pensar que no descubro este libro hasta catorce años después de haberlo escrito. Trabajo de noche (V, p. 235-236).

La antigua abadía, donde se desarrolla el drama, es imagen de la personalidad del autor en aquella época: semejante a una catedral secularizada, a un santuario interior privado de altar, su ser es solicitado por el ensueño, por el impulso de la caridad, por el deslumbramiento de los sentidos y de la ternura; conoce también el deseo ciego, y la necesidad de «partir» incesantemente.

En el refectorio de Fontfroide, aquella mansión construída sobre un estanque de agua negra y estéril, símbolo de la muerte y de la noche, el muro conserva aún la huella de la gran cruz que presidía las comidas de los monjes. Así también, en la vida de Green, en el corazón de su dicha, en lo más secreto de sus angustias, la sombra de la cruz se perfila siempre.

---

tillo-abadía de Fontfroide simboliza el alma descristianizada. Lo extraordinario es que este «símbolo» se impone con la fuerza de una realidad minuciosamente descrita. Es en *Minuit* donde triunfa al «realismo mágico» de Green.

[31] Un fragmento del *Journal* (*Figaro Littéraire*, 21 de abril de 1951) señala que, en *Moïra*, Joseph, la víspera de su caída, lleva «el delantal de Serge» en *Minuit*. Esto prueba que el deseo que desgarra a Joseph es, sin que él lo sepa, el instinto sexual en lo que tiene de deslumbrante. El drama íntimo de Joseph es el de Green... y el de todos nosotros.

7. Las «huellas» de Dios (1924-1939)

Dios no abandona al hijo pródigo. El *Journal* permite jalonar el itinerario de la gracia a lo largo de los años de incredulidad.

Aparentemente, no pasa nada; Green parece alejarse cada vez más de Dios: a partir de 1924, deja de leer la Biblia (II, p. 51); cuando veamos la importancia de su vuelta a la Escritura para su conversión, podremos medir el valor de esta confesión.

En 1928, la religión le preocupa ya muy poco; ya casi no reza (III, p. 149); en 1929 manifiesta a Gide su desazón por el hecho de ser publicado en el *Roseau d'or* y pasar así por escritor católico. Demasiadas cosas le separan de la Iglesia, dice; se siente con frecuencia incómodo ante los católicos, porque éstos tienen siempre una segunda intención de proselitismo. Gide le manifiesta su aprobación, diciendo que, en tales casos, uno se siente tan molesto como una señora honesta ante un señor que tuviera «intenciones» (I, p. 14).

El año 1930 es un año dichoso; Green trata de aturdirse. Tiene, sin embargo, en este período, presentimientos conscientes del vano carácter de todas sus actividades; pero la vida de París los sofoca (IV, p. 91).

Sabemos ya, sin embargo, que, durante estos años, la angustia de la muerte es la verdadera historia de Green. El año 1932, que parece muy alejado de toda preocupación religiosa, revela la invasión progresiva de la tristeza que le habitaba en profundidad. Una experiencia, inversa de la que tuvo en el liceo Janson, pero análoga, porque testimonia que Green descubre la nada de la vida terrestre, es relatada en una página del *Journal:*

> Ha habido en mi vida un momento muy breve, del que no he hablado jamás a nadie, pero en el que pienso algunas veces, y que guarda aún para mí todo su misterio. Debió de ser en 1932 ó 1933, en un bellísimo atardecer de mayo, en mi biblioteca. El sol ponía en

la pared del fondo de esta habitación manchas luminosas, que yo observaba tendido sobre un canapé. En determinado momento estas manchas, que se desplazaban muy lentamente, alcanzaron el borde de un cuadro. No sé por qué tuve entonces, como en una especie de revelación, el sentimiento de la inmensa tristeza del universo. ¿Qué sentido pueden tener estas palabras para el que no haya experimentado exactamente lo que yo mismo he experimentado? Pero no puedo añadir nada a lo que acabo de escribir, sino que se apoderó de mí *por vez primera* [32] una melancolía que jamás he podido expulsar de mi espíritu. Más tarde he dicho a veces que la vista de una mancha de luz sobre una pared me parece una de las cosas más tristes del mundo; ¿pero cómo podrá comprenderse una observación tan singular y, en apariencia, tan absurda? (V, p. 123).

Esta melancolía le afecta por vez primera después de comenzar su vida de incredulidad. Al releer su *Journal* (completo) de 1932, Green se sorprende de ver en él el progreso de la idea religiosa que dará sus frutos cinco o seis años más tarde (III, p. 171); mientras que el viejo Gide redescubre a Renan, Green reprocha al autor de *La vida de Jesús* haber hecho inexplicable el entusiasmo de los mártires, al hacer de Jesús un retrato idílico (junio de 1932, I, p. 90).

* * *

El año 1933 fué *importante* «por los momentos de fervor que conoció y de los que no comprendió el sentido» por entonces; Green, por lo demás, hizo un intento de volver a la oración, pero fué infructuoso (III, p. 149; V, p. 123, y *carta* del autor). Yo me pregunto si no hay un vínculo entre este «fervor» de los años 1932-1933 y la atracción del budismo, que le siguió, en junio de 1934; aunque falsa, la religión budista *era una religión;* Green

[32] Subrayado por Green mismo.

no podía ya prescindir de ella después de la fiebre de 1933. Sea de ello lo que quiera, a partir de 1934, el sentimiento religioso se torna nuevamente consciente y cristaliza alrededor del budismo (III, p. 22); el terror de lo invisible se inscribe en aquella frase sobre el miedo, que sería el origen de todas las religiones (I, p. 218); *Minuit* está indudablemente dentro de este ambiente trágico. Al mismo tiempo, con la lectura de libros de psicoanálisis, como el de Steckel sobre *La angustia,* Green trata de curarse de sus fobias. Está, por consiguiente, en el camino de la verdad, pero lejos aún de la meta.

En 1935, el «placer ocupaba un lugar importante en su vida»; sin embargo, en el curso de un viaje a Italia, cuando dormía en la misma habitación que su amigo Alberto, un alegre vividor, reidor y jovial, le ve súbitamente alzarse en su sueño y hablar de Dios, de *juicio* y de *temor*[33]; «indudablemente, Alberto no había hecho más que soñar en voz alta; sin embargo, *algo profundamente oculto en él había tratado de expresarse, y yo experimenté una turbación grandísima*» (V, p. 31). Aquel hombre, que, «según todas las apariencias, era dichoso», pero soñaba con Dios por la noche, era imagen de Green mismo: descubrió la presencia del remordimiento en el seno de su vida, aparentemente entregada al placer.

En el curso de este mismo viaje a Italia, Green confiesa los votos que formula cada vez que franquea el umbral de una iglesia católica (II, p. 10-11, 13); observa su edificación cuando ve cristianos que rezan verdaderamente en las iglesias de Roma (II, p. 9).

De modo general, a partir de 1935, el deseo de descubrir la verdad se acrecienta en su alma. Desasido de muchas cosas, lo invisible auténtico comienza de nuevo a atraerlo conscientemente,

---

[33] Subrayado por Green mismo.

por ejemplo la música, que le enseña la proximidad de otro mundo. Llega incluso a admirar la muerte (II, p. 47).

* * *

Una nota nueva aparece el 5 de febrero de 1936, expresando una necesidad de purificación moral:

> ¿Cómo cambiar mi vida? Por dentro. Es inútil quemar libros y manuscritos: el desasimiento no se consigue así; es un corazón nuevo el que hace falta pedir, y el resto se realiza sin dificultad (II, p. 50-51).

Es entonces cuando, para profundizar en la Biblia, vuelve al estudio del hebreo, y, cosa notable, al mismo tiempo que la lectura de la Biblia, reaparece la oración en la vida de Green. La fascinación de la metempsícosis y del *nirvana* dura hasta 1939, pero será poco a poco combatida por la lectura de la Biblia (II, p. 51, 76, 80, 88, 104-105, 107-108, 169, 191, 238-239) y por la oración (III, p. 149). La segunda parte de este libro ha mostrado que la revelación bíblica es el único antídoto contra las gnosis impersonales que tientan a Huxley y a Simone Weil: el Dios personal de la Escritura, encarnado en el tiempo, se opone con todo su ser a esas místicas que, so capa de salvación, maldicen la vida y caricaturizan a Dios. El itinerario de Green en estos años cruciales da testimonio de la verdad de esta conclusión.

Green ha amado siempre la Escritura (II, p. 169); entre 1935 y 1939 (diario sin fecha), declara:

> La Escritura no puede errar. ¡Ah, si alguna vez la sombra se extiende sobre mi vida, ojalá pueda tener siempre esta lámpara para guiar mis pasos! (II, p. 239).

La Escritura, dice en otra ocasión, está llena de alusiones a él mismo, porque Israel es imagen de la humanidad (II, p. 107-108). Lo que le atrae sobre todo en la Biblia es que ésta se opone

al equívoco de las gnosis orientales, magnificando al Dios del *Paternoster:*

> A decir verdad, ésta es una realidad confusa y tenebrosa [34]. Para comprenderme a mí mismo me basta reflexionar sobre las vastas extensiones de luz que contiene la oración dominical; allí no resuena ya el largo mugido fúnebre del inconsciente, sino la voz del pastor que guía a sus ovejas hacia las aguas refrescantes y lleva en sus brazos al cordero inseguro sobre sus patas (II, p. 230, *entre 1935 y 1939, antes de la conversión*).

Este texto contesta a las divagaciones de Huxley y de Simone Weil. La oración reaparece en la vida de Green al mismo tiempo que la lectura de la Biblia, porque la revelación cristiana conduce naturalmente al hombre a orar al Dios vivo y Padre; el budismo, por el contrario, que no es más que una forma de mística racionalista, ignora la verdadera oración; el hombre está completamente abandonado a sus fuerzas, puesto que ningún Dios personal *llama* al ser humano al arrepentimiento y a la esperanza. Green siente una alegría creciente al encontrar en la Biblia respuestas que serán para él «como una fuente en que se abreva el viajero muerto de sed» (II, p. 116).

* * *

A este progreso interior de Green es preciso añadir el creciente hastío que experimenta frente a la loca y criminal política de la época. En septiembre de 1938, cuando cree inevitable la guerra, Green sufre una especie de derrumbamiento espiritual; se siente incapaz de encontrar en la religión una ayuda contra el Moloch de la guerra inminente; comprende entonces que sólo una fe

---

[34] Green acaba de hablar del surrealismo, de las pesadillas que se abren sobre «los más antiguos recuerdos del mundo».

intensa, casi mística, podría afrontar tales circunstancias: «la espiritualidad, en los grados inferiores en que yo la conozco, no soporta la prueba de un gran espanto» (IV, p. 278 y III, p. 82-83). En otros términos, ante el cataclismo cósmico que se avecina, Green comprende que no está armado; su vida de dicha y de placer le parece irrisoria. Comprende entonces que los acontecimientos incitan a desasirse del mundo sensible; cada vez más, se siente «fuera de su tiempo», apolítico, ajeno a la locura contemporánea. Esta evolución, cada vez más clara, a lo largo de los años, una vez recobrada la fe, es exactamente la inversa de la de Gide, que desconfiaba del «semi-patetismo» que llevaba a algunos a la fe.

* * *

Estos acontecimientos no desempeñaron, sin embargo, ningún papel apreciable en el retorno de Green a la fe[35]; *el proceso fué completamente interior*: se basa en un *desasimiento* progresivo, en una comprensión de la tristeza del mundo; está animado por un *amor* creciente hacia el Dios personal, y guiado por el deseo de una *purificación*. El trabajo de Dios culmina, el 11 de marzo de 1937, en esta llamada al hijo pródigo:

> He interrumpido este diario a causa de una gripe, bastante maligna, que me ha dejado muy débil. Una noche tuve la impresión de que una tempestad se abatía sobre mí, y que en medio de esta tempestad alguien trataba de hablarme, de hacerse oír, pero en vano. ¿Quién era? Acaso aquel que se oculta en el fondo de nosotros y nos guía hacia la gran luz, de la que hace pasar un rayo bajo la puerta negra del futuro y de la muerte. Leí la Biblia, reflexioné, pedí que me fuese tendida una mano (III, p. 85-86).

---

[35] Green mismo me lo dijo en una carta de octubre de 1951: *no se convirtió a consecuencia de los acontecimientos de 1938-1939.*

En materia religiosa, es necesario «querer querer», repite con frecuencia Julien Green (IV, p. 247, 252, y *Varouna*, p. 253). Si Dios le ha perseguido incesantemente con sus llamadas, por su parte él ha dado, por el camino de la salvación, los pasos que le han sido exigidos: pidió que una mano le fuese tendida, y fué escuchado.

8. La conversión (abril de 1939)

Green mismo ha contado el suceso central acaecido en medio del camino de su vida:

> Cuando comencé *Varouna*, en mayo de 1938, estaba aún bajo el influjo de una larga serie de lecturas, la primera de las cuales se remonta a julio de 1934. Estas lecturas tenían por objeto el estudio de las filosofías de la India. La India es un campo de cizaña donde crece algunas veces el buen grano. Hace dos o tres años yo creía aún en la metempsícosis, que es una de las grandes herejías de nuestra época [36], y el hecho mismo de escribir esta novela no tiene más sentido que éste... Hacia enero de 1939 me cayó entre las manos el *Tratado del Purgatorio* de Santa Catalina de Génova, que me causó una impresión muy honda. Nunca he creído en la casualidad. Este libro respondía a muchas cuestiones que yo me planteaba, y derribaba opiniones que creía firmemente ancladas en mí; hizo surgir en mi espíritu una nueva corriente en relación con el destino espiritual del hombre. Una conversación que tuve poco tiempo después con Maritain a propósito de Aristóteles y de Platón asestó un golpe violento al crédito que yo concedía a las fantasías de los místicos hindúes. Al principio sufrí mucho a causa de esta conversación. Me pareció súbitamente que, en lugar de tener delante de mí miles de años para llevar a cabo mi salvación, no

[36] Me adhiero por completo a esta afirmación, tristemente comprobada por Huxley y Simone Weil. Green ha dicho de Simone Weil —quien, sin embargo, confiesa Green, toca todos los problemas que a él más le interesan— que es un «monstruo de inteligencia» y que tiene «algo que horroriza» (V, p. 325-326).

tenía más que algunas horas, y el choque fué muy rudo; pero sentí también que al mismo tiempo se derrumbaba en mí todo un edificio de error. Mi conversión, que fué el resultado de estos hechos, así como de otros de carácter más secreto, tuvo lugar en abril de 1939, algunos días antes de mi salida para América (III, p. 71-72).

a. LA CLARIDAD DE LA FE

La evolución que condujo a Green desde las fantasías hindúes hasta la fe católica había sido preparada por la lectura de la Biblia. El *Tratado del Purgatorio* fué, sin embargo, ocasión de un cambio de rumbo decisivo. La pequeña obra de Santa Catalina de Génova ocupa lugar aparte en la teología. Sin que tenga valor de dogma, ni *a fortiori de revelación*, la tradición cristiana ha atribuído siempre a este opúsculo un valor muy grande.

La idea central del librito es que la purificación espiritual, en el más allá, es *voluntariamente deseada por el alma;* lejos de ser una especie de «condenación» extrínseca, decretada por Dios para purificar al alma todavía manchada por la vida, el ser humano tiene sed de estas «llamas» purificadoras [37]. Esta purificación es de la misma naturaleza que la de los místicos, aquí abajo, cuando pasan por la noche de los sentidos y del espíritu. Es preciso, en efecto, concebir el purgatorio en función de la visión de Dios; en el seno de sus sufrimientos, las almas están sumidas en una alegría misteriosa, porque, progresivamente transfiguradas, saben que se aproximan a la unión divina. *Ecce in pace amaritudo mea amarissima* (he aquí que en la paz experimento una amargura amarguísima), podría ser la oración de las almas del purgatorio.

Hay más aún, y esto nos acerca a la conversión de Green: esta purificación, lejos de ser mecánica, se cumple en una especie de *diálogo entre el alma y Dios;* el Señor conduce dulce y gra-

[37] Convendría releer el famoso *Dream of Gerontius*, de Newman.

dualmente a las almas hacia la pureza; éstas aceptan con alegría el ser guiadas por El.

En otros términos, el libro de Santa Catalina de Génova desdeña las imágenes formalistas que ocupan la imaginación de tantos cristianos; elimina todo aspecto «mecánico» de la purificación. Se recordará el carácter racionalista de la doctrina de la reencarnación; al subrayar el papel esencial del diálogo amoroso entre el alma y el Dios personal de la revelación, el *Tratado del Purgatorio* se presenta a Green como el antídoto por excelencia contra las fantasías hindúes. El Purgatorio aparece como lo que es, *una realidad esencialmente mística*; esta mística es personalista, y está centrada en la doctrina bíblica de la creación del mundo material y espiritual por un Dios que entra en diálogo con su criatura, que se encarna en el universo para salvar el espacio y el tiempo.

Green, preparado ya por sus lecturas bíblicas, se ve completamente cambiado por este librito místico. Como él mismo dice, un nuevo mundo del pensamiento se presentó a él en relación con el destino espiritual del hombre. Una conversación con Maritain [38] acaba de mostrarle, ahora en un plano más filosófico, una concepción del mundo en que el hombre es libre, responsable de sí mismo, encarnado en un espacio y un tiempo limitados, llamado a decidir de su destino eterno en el curso de los pocos años de vida que le son concedidos. Green sufrió, al principio, al ver hundirse el mundo de fantasías hindúes en que había creído hallar la salvación; se espantó al saber que, en lugar de miles de años, no tenía para su salvación más que un día, una hora, un

---

[38] El papel de Maritain ha sido verdaderamente providencial en la renovación espiritual de estos últimos cincuenta años. Green ha leído, desde los dieciocho años, a Léon Bloy (V, 41, 81). Estos encuentros indirectos (Maritain es un convertido de Bloy) merecen notarse.

minuto. Pronto, sin embargo, sintió la dicha de ver derrumbarse sus ilusiones. Su experiencia muestra de manera notable el valor religioso y metafísico que la fe cristiana concede al tiempo y al espacio.

Una conclusión esencial se perfila aquí: el tránsito de Green, al convertirse, desde la metempsícosis a la fe *equivale a reintroducir el amor en el seno de la religión.* Gide se lo dice así en 1945: cuando Green le comunicó su conversión, el autor del *Immoraliste* le citó estas palabras de Valéry: «La idea del amor de Dios ha sido introducida en el mundo por Cristo» (IV, p. 240).

* * *

Varouna, comenzado bajo el signo de la metempsícosis, antes de la conversión, fué terminado después de ésta. Green dudó si continuarlo, porque había perdido el sentido que quería darle al principio. Sin embargo, se decidió a proseguir. Hizo bien: *Varouna* da testimonio del tránsito desde la obsesión de la metempsícosis a la alegría del descubrimiento del amor personal del Dios que nos llama, a través de las edades, por la comunión de los santos. La mayoría de los críticos han dicho de *Varouna* que es un libro frustrado. Yo creo, por el contrario, que, situado en el conjunto del destino de Green, reviste una extraña grandeza. Hasta nueva orden, lo consideraré como su novela más profundamente cristiana.

El relato, dividido en tres partes, se desarrolla, primero, a comienzos de la Edad Media, sigue en la época del Renacimiento y acaba en nuestros días. La historia de Hoël, la de Elena, la de Juana, joven novelista, no tienen vínculos aparentes. Una cadena devuelta por el mar, al principio de la obra, reaparece a lo largo de los siglos, encarnando una especie de fatalidad que se repite a través de las edades. Por un sutil juego de ensueños, se

descubren profundidades de vértigo, hacia delante y hacia atrás, en el alma de los personajes, manifestando esa «memoria inmemorial de la humanidad» que obsesiona a Green desde siempre. A mayor profundidad, es el tema de la metempsícosis el que domina el comienzo del libro. Instantáneamente, el lector experimenta el vértigo de esa noche de los tiempos que baña por todas partes nuestros destinos personales.

Desde el fin de la primera parte, la muerte de Hoël anuncia ya la conversión de Green, sobrevenida mientras tanto: el joven recuerda una oración oída en otro tiempo, el *Paternoster* [39]; entonces se siente liberado de una fatalidad que le oprimía. La segunda parte, que sucede en la época del Renacimiento, en una pequeña ciudad de Francia, evoca, bajo el influjo de Raimundo Lulio, a quien Green leía por entonces, la idea del amante celestial (Dios), que salva a Elena y la libra de los sortilegios que su padre invocaba para hacer que reencarnara en ella su difunta mujer. El amor de un Dios personal y vivo se opone, pues, aquí, al mecanismo de las reencarnaciones diabólicas.

La joven Elena terminó su vida en un convento carmelita; su muerte fué santa. Nadie comprendió, en su época, la verdadera importancia del drama. Hay allí un secreto que despierta la curiosidad de Juana, la novelista, que es la protagonista del tercer relato. Juana, que vive en la misma ciudad y es incrédula, trata de escribir la novela de Elena. Cuatro siglos han pasado desde aquellos tiempos remotos; algunos documentos la ayudan en su trabajo; pero Juana es demasiado buena novelista para contentarse con ellos; trata de *revestir* la personalidad de su protagonista, a fin de comprender su secreto.

---

[39] Compárese con el texto citado en p. 453; la oposición directa a la metempsícosis es clara.

Es aquí cuando surge una idea, a mi juicio, genial. Al tratar de revestir la personalidad de Elena Lombard, Juana se siente arrastrada, a pesar suyo al principio, cada vez más voluntariamente después, por la corriente de la fe cristiana de la protagonista de su novela; diríase que la personalidad de Elena «se reencarna» en Juana, no como en la metempsícosis (que es mecánica, fatal, inconsciente), sino de manera consciente, personal, en una *llamada* que la Elena del siglo XVI lanza a su hermana del siglo XX, tratando de transmitirle su mensaje. En otras palabras, el tema de la metempsícosis y el de la memoria inmemorial de la humanidad, encarnado en aquella cadena que un día lejano recogió el pequeño Hoël en la playa irlandesa y que parecía palpitar con una vida maléfica, se traspone poco a poco y pasa a ser *el tema de la comunión de los santos*. La «reencarnación» de Elena no es más que esta llamada a la santidad, que resuena a través de los siglos y llega a nosotros lo mismo por la voz de nuestros contemporáneos que por las voces del pasado.

Ningún libro describe con tanta claridad la oposición entre la gran noche del inconsciente, donde una cadena aprisiona a los seres en el retorno implacable de los acontecimientos idénticos, y estas llamadas personales nacidas de la caridad, que, a través de las edades, tratan de transmitir los secretos del amor divino. *La comunión de los santos es la única respuesta al vértigo de la metempsícosis*. Un mundo impersonal y terrible cede el puesto, en una transfiguración interior, a un concierto de voces humanas que invitan al hombre al amor divino, cuya llamada han oído ellas mismas. Al fin del libro, durante un sueño, la joven novelista Juana pasa a su cuello la famosa cadena de los destinos; Elena se le aparece entonces y le pide que le permita añadir algo a esa cadena: suspende de ella *una cruz*. No sé si mis lectores habrán encontrado alguna vez un símbolo más sencillo y más bello de este amor de Cristo crucificado, que es el único

capaz de romper el encadenamiento infinito de las fatalidades sucesivas.

La historia de la novelista Juana es la de Green en el momento de su conversión. La voz que, desde el fondo de las edades, le transmitió la llamada del amor de Cristo fué la de Santa Catalina de Génova. Nueva prueba de que las novelas de Green forman su verdadero «diario», que revela las profundidades del alma, donde actúa Dios.

* * *

Aunque me anticipe un poco, conviene decir unas palabras sobre *Si j'étais Vous* (1947), porque completa el itinerario que conduce a Green desde las fantasías orientales a la fe católica integral. Este libro narra las tribulaciones de Fabien, un joven que quiere escapar a su destino y, mediante una fórmula diabólica, «se convierte en» los otros; pone de manifiesto que la metempsícosis no es más que una manifestación de nuestro deseo de escapar al destino, de evadirnos de los límites del espacio y del tiempo, haciendo saltar las barreras de nuestro «yo». Volvemos a encontrar aquí *la obsesión del aprisionamiento,* que constituía el fondo de *Mont-Cinère,* de *Adrienne Mesurat* y de *Léviathan.*

El error de Fabien está en confundir *metamorfosis* y *transfiguración.* Hay entre estas dos palabras toda la diferencia que separa a la gnosis del cristianismo. Todo hombre aspira a metamorfosearse; el actor, por ejemplo, encuentra placer en revestir la personalidad de otro; la dicha peculiar que cada uno experimenta al disfrazarse, al ponerse máscaras [40], la extraña apetencia que nos lleva a hacernos pasar por lo que no somos, son formas benignas del instinto de metamorfosis. Camus, en el *Mythe de*

[40] Véase P. BURAUD, *Les masques,* París, 1948.

Sisyphe, mostraba en Don Juan y en el actor la necesidad de vivir «cuantitativamente» (puesto que la vida no tiene sentido) [41].

En *Si j'étais Vous,* Fabien quiere algo más que la evasión al mundo irreal del romanticismo o del surrealismo; de esta manera, va más allá del Manuel del *Visionnaire,* que vive, con la fantasía, en el centro de un castillo encantado que le hace olvidar la monotonía de la vida cotidiana [42]; el protagonista aspira a una verdadera *reencarnación* en vida, y la consigue.

---

[41] Cfr. 1.ª parte, I, *Camus,* parágrafo sobre *Le Mythe de Sisyphe.*

[42] Aquí se inserta el problema del novelista cristiano; Green está como obsesionado por él *(Journal,* t. V), y *Si j'étais Vous* es su trasposición novelada. El novelista no puede escribir una historia verdadera si no reviste la personalidad de sus personajes; todos los hombres son pecadores: ¿cómo hacer suyo el destino de estos hombres sin hacerse cómplice de sus pecados? Fernandez, Rivière, Du Bos, Mauriac, habían planteado el problema; yo lo he tratado también en la introducción de *Sagesse grecque et paradoxe chrétien.* Creo que *Varouna* es ya un comienzo de solución: al revestir la personalidad de una santa, Juana, la novelista, oye la llamada a la conversión. Evidentemente, no todos son santos en el mundo, y los santos también son pecadores. Pero la solución está precisamente en la *coexistencia* del bien y del mal, del pecado y de la gracia, en el mundo descrito por el novelista; el escritor cristiano descubrirá en el alma de sus personajes, más profundamente aún que los pecados de éstos, la gracia divina que los solicita. Mejor dicho: lo que el novelista reviste, aquello con lo que se identifica, no es un mundo uniformemente pecador o santo, sino un universo mezclado, precisamente el universo por el que murió Cristo; al «convertirse en» este «universo», el novelista se une a la verdad cristiana integral; la luz de gracia que hay en él existe también en los hombres que describe; es la luz misma de Dios. Por lo demás, un punto capital de la doctrina tomista nos alumbra aquí. La inteligencia eleva a su nivel espiritual las cosas que son inferiores a su propio ser; en cambio, las realidades superiores a la inteligencia discursiva son mejor conocidas por el amor. La inteligencia eleva hasta ella, haciéndolas penetrar en lo íntimo de su ser, las cosas que conoce; la voluntad nos saca fuera de nosotros mismos y nos hace adherirnos a las cosas. Conviene, pues, evitar el amar las cosas

Este deseo es un *orgullo luciferino:* cuando, en el relato, Fabien quiere «convertirse en» un niño, *la fórmula mágica queda sin efecto; choca con el estado de gracia.* Green mismo ha dicho que esta escena era central en la novela; muestra que la gracia de Jesús hace fracasar el apetito de metamorfosis que se oculta en el hombre. *No es posible hacerse niño por una técnica diabólica; se puede «volver a serlo» en la gracia de Cristo.* No es la metamorfosis, sino la transfiguración, lo que hace reaparecer, en el hombre pecador que hemos querido ser, el niño que debemos volver a ser.

El deseo de la transfiguración es la auténtica hambre de la gracia de Dios. Este deseo supone, como explica Green en su prefacio, «que la sabiduría de Dios hace bien todo lo que hace..., que nosotros somos no como somos, sino donde somos, quiero

---

inferiores, contentándose con conocerlas por el espíritu; es preciso, en cambio, amar las cosas superiores al espíritu, por ejemplo, a Dios, más bien que rebajarlas al nivel de conceptos discursivos. El novelista cristiano puede, por consiguiente, describir el pecado, sin ser su cómplice, por medio de su inteligencia artística; sólo debe ser «cómplice», por su amor, de las cosas divinas. Conocer el «mal» por la inteligencia no es tener de él un conocimiento abstracto; la inteligencia no conoce lo sensible más que por referencia a las *species impressae,* sensibles; *a fortiori,* el espíritu del artista, al trabajar sobre lo sensible, consigue, aun evitando la complicidad malsana, una verdad concreta muy poderosa. Aunque la experiencia del pecado, una vez adquirida, puede ser útil al novelista, sólo es utilizable una vez traspuesta al nivel del espíritu. El pecador, en el momento en que peca, no escribe novelas; lo que hace es perderse, por la identificación de sí mismo con la nada. Ahora se comprende mejor la necesidad de «purificar la fuente», de que habla Mauriac. No olvidemos a San Agustín: es preciso que el novelista «deteste el pecado y ame al pecador»; por lo demás, el riesgo de complicidad con el pecado no existe sólo para el novelista, sino para cada uno de nosotros, en la vida cotidiana. Amando a los «pecadores» y detestando el pecado, el novelista hará de la «metamorfosis» novelística una «transfiguración».

decir en el cuerpo y en el alma que nos han sido dados» (p. 1); «sólo los místicos escapan a su yo, en lo que tiene de limitado, olvidando que este yo existe» [43]. En otros términos, la salvación no se logra huyendo de los límites del espacio y del tiempo, sino al contrario, aceptándolos, *revistiéndolos,* yendo a través de ellos, bajo la dirección de Dios, hacia la transfiguración final.

Si el tiempo y el espacio son así los vehículos de nuestra salvación, es porque han sido asumidos, santificados, salvados en la encarnación y en la resurrección de Cristo. El cristianismo salva al tiempo, le da un sentido. Un minuto de vida basta al hombre para salvarse (o perderse), porque su espíritu, encarnado en el tiempo, se sumerge, a través de éste, en lo eterno; porque Dios, que nos ama y nos ha creado por amor, nos persigue sin cesar con su gracia.

La conversión de Green opera definitivamente este tránsito desde la fascinación de un invisible impersonal y terrorífico al descubrimiento de un invisible que es amor encarnado en el tiempo y en el espacio. Green, convertido, vuelve a encontrar el sentido de lo espiritual, que caracterizó sus años de adolescente.

b. LA CONVERSIÓN MORAL

Green alude a determinados hechos más secretos que acompañaron su conversión. Aquí sólo podemos adivinar de qué se trata, porque únicamente el texto íntegro del *Journal,* si un día se publica, nos informará de ello. Se adivina, sin embargo, que se trata de un drama de la carne y del espíritu que llena los dos últimos tomos del *Journal,* y también *Moïra.* En una conversación con

---

[43] Precisemos que este «olvido» del «yo» se sitúa al nivel ascético. El «yo» sobrevive en el amor de Dios. Cfr. la segunda parte de este libro.

Gide, Green le explicó que todo lo esencial de su conversión está contenido en el poema de George Herbert, *The collar* (IV, p. 240).

El poema en cuestión data de 1634. Herbert era un hombre desengañado de sus ambiciones cortesanas, que se resignó a llevar la oscura vida de un pastor rural. Jamás conoció en su vida espiritual la «paz extasiada» de un verdadero místico; son precisamente sus emociones sinceras las que dan a sus poemas un acento inolvidable. *El collar* es una declaración conmovedora de los sufrimientos de Herbert en el combate de la carne rebelde contra la fe victoriosa. El poema describe las luchas de un hombre que quiere gozar orgullosamente de las alegrías de la vida carnal: sol, viento, caminos, todo esto le sería entregado porque el hombre «sería su propia ley».

¿Cómo no reconocer aquí el eco de la gran negativa de 1919, cuando Green, después de descubrir la hermosura del mundo sensible, quiso desembarazarse del peso de la Cruz? ¿Cómo no pensar en esas alusiones a la «dicha», al «placer», que salpican discretamente el *Journal*? Después de la crisis de 1919 Green estaba desgarrado entre la carne y el espíritu: la *psicología* de Joseph Day (pero no sus actos, evidentemente) es, en parte, la de Green. El autor de *Moïra* ha comprendido las tentaciones de Joseph; Green, tan poderosamente atraído por la belleza de los dioses y diosas de Grecia, tan henchido de ternura hacia los cuerpos, hacia los rostros armoniosos, sintió en sí mismo esa hambre de amor sensible que encarnó en el protagonista de *L'autre sommeil* [44].

El hecho de que Green, como su Joseph Day, haya conocido este amor de los seres ligado al deseo y a la muerte, el hecho de que haya sufrido quizá una terrible crisis al descubrir en sí mis-

[44] Una serie de pasajes (*Figaro Littéraire*, 21 de abril de 1951; V, p. 352, 279, 236, 224, 212; V, p. 253, 265, 317; V, p. 294, 224, 294) descubren este drama de Green.

mo este mundo fascinante, nos le hace todavía más fraternal. Sólo los fariseos o los imbéciles pueden aquí cubrirse el rostro. A mí me complace que Green nos deje entrever sus luchas. Indudablemente, este drama de su vida tiene algo que ver en el odio semiconfesado que Green profesa al instinto sexual[45]; su grandeza consiste precisamente en vivir, simultánea y tan profundamente, en el mundo de la ternura sensible y en el del amor invisible.

Green, que permaneció inocente durante veinte años de su vida, conoció el drama de la carne porque había descubierto la belleza de la ternura humana. Ciertamente, el deseo, al espiritualizarse, puede conducir a la belleza espiritual. Pero Green no podía contentarse con esta solución, que permanece todavía en el dominio del *eros;* sabía lo que era el cristianismo: una doctrina de caridad, de *agapé,* de donación de sí mismo en la crucifixión; sabía cuán devorador es el fuego del amor de Dios, y también cuán negro es el fuego que arde en los infiernos. *Incluso un amor puramente platónico* (lo es en *L'autre sommeil,* ¡y con qué profundidad tan emocionante!) *debía turbar la delicadeza de su alma, que seguía siendo cristiana.* Green no intentó jamás construir una metafísica del deseo; el hambre carnal fué siempre en él como una herida que no osaba curar, porque veía en ella reflejos de una belleza absoluta, pero que tampoco osaba fomentar, porque sabía que Cristo condena y salva y que ha muerto por cada uno de nosotros. Green desconfió de su inteligencia (que es grande y profunda); mejor dicho, desconfió de la claridad excesiva; permaneció leal, sufriendo

---

[45] Aquí podrían señalarse varias afirmaciones del *Journal:* V, p. 241, 282, 293, 319. Green confiesa que «su pecado más grande habrá sido el no querer aceptar la condición humana» (V, p. 233, 286). Si hay en su vida el secreto cuya presencia deja entrever, se comprende mejor que, a pesar de lo que diré más adelante, la novela *Moïra* produzca la impresión de una maldición lanzada sobre el instinto sexual.

en su carne el drama de la ternura sensible, opuesta a la llamada de la Cruz. Varios pasajes del *Journal* de 1946-1950 dejan entrever incluso dolorosos renunciamientos en su vida [46].

Yo no sé si Gide o Sartre, u otros, son culpables a los ojos de Dios; lo que rechazamos en ellos no es el hombre, sino su obra; pero Green ha jugado limpio; ha luchado, ha sufrido, ha pedido que una mano le fuese tendida. Escribo estas líneas para mostrar la completa verdad humana de quien es uno de nuestros más preciosos testigos del mundo invisible. Es posible conocer en sí mismo la llamada de todos los abismos; es posible vivir en la intimidad del propio ser el desgarramiento de la carne, incluso en sus singularidades más misteriosas, y ser, en medio de todo esto, testigo de Dios. El mensaje de *Moïra* está en esta línea: Green mismo me ha dicho que, de catástrofe en catástrofe, su protagonista acabaría en el Paraíso. Joseph Day es un ser de carne que se desconoce, y al mismo tiempo es un llamado por Dios. Pero no es orgulloso; *es humilde*. Esto puede afirmarse también de Green, y yo hago mías las palabras que un día, «con una sencillez extraordinaria», le dijo un sacerdote: «Está usted salvado» (V, p. 25).

* * *

El error de Joseph Day es querer matar lo que desea: así lo demuestra el drama de Joseph y de Praileau (V, p. 212), verdadero tema del libro (V, p. 352). El error de Green sería también querer «estrangular con sus manos a Moïra» (V, p. 292-293), es decir, odiar el instinto sexual. Si hay, en efecto, en este instinto, deseo ciego, hay también amor, ternura; además, como dice la última página del *Journal*, «si se diese el nombre de Mal a la falta de cari-

[46] V, p. 160, 177, 192, 215, 217, aluden a una crisis en la vida de Green, en 1948; cfr. la nota final de la página 160.

dad, en lugar de abrumar al pobre cuerpo humano con esta maldición, se haría zozobrar a todo un falso cristianismo, y al mismo tiempo se abriría el reino de Dios a millones de almas» (V, p. 362).

El verdadero rostro del amor terreno se manifiesta aquí. A Green, como a todo hombre, le ha costado siempre trabajo aceptarse como es (V, p. 286). Amarse a sí mismo, aceptar las propias debilidades, saber que el deseo nos desgarrará siempre, y al mismo tiempo ser humilde delante de Dios; creer que el deseo, por atroz que sea, no puede cambiar el rostro del amor; dar testimonio de lo espiritual en medio de las tentaciones carnales, no ser impaciente..., tal es el camino. *El verdadero pecado va contra la caridad.* Esto es, a mi juicio, lo que Green vió en 1939 en el poema de Herbert, al cual es preciso volver ahora, para citar su última estrofa:

> Pero mientras yo tronaba, más feroz y con cólera
> En cada una de mis palabras,
> Creí oír una voz que decía: «Hijo»;
> Y respondí: «Señor».

Green, comentando esta estrofa, le dijo a Gide:

> Cualesquiera que sean los argumentos que se opongan al cristianismo, una cosa hay absolutamente irrefutable: «Tú me has hablado, y yo he oído tu voz...» (IV, p. 241).

Esta voz divina exigió sin duda a Green ciertos renunciamientos; pero sobre todo le enseñó el perdón divino, como se ve en este texto:

> Que el mundo no destruya en nosotros lo que en nosotros hay de valioso... Al oscurecer he vuelto a casa y he leído la Biblia para tratar de hacer brillar la luz en mi noche. Hay minutos en que uno no puede evitar el inspirarse horror a sí mismo, minutos en que se está de acuerdo con aquellos que nos condenarían, si supieran. Pero lo que menos sabe el mundo es lo que pasa en un alma, y creo que si yo de-

biera ser juzgado por el mundo, en lugar de ser juzgado por Dios, sería condenado. He releído cuatro o cinco veces el poema de Herbert de que he hablado a Gide (IV, p. 244).

II. EL DRAMA CRISTIANO EN LA VIDA DE GREEN (1939-1951)

Una conversión no cambia aparentemente nada en una vida, porque la transformación es completamente interior:

> Quizá, vista desde el exterior, mi vida no ha cambiado en ningún aspecto —y esto es lo que hace que la cosa sea difícil de comprender—; pero por dentro me he hecho otro. Hago los mismos gestos, pero ya no es la misma persona la que hace estos gestos. *Mi responsabilidad es más grande* (III, p. 115).

Green afrontará los mismos problemas morales y espirituales después de su conversión. No estará, aparentemente, mejor armado para resolverlos. Y, sin embargo, en su interior se sentirá infinitamente más responsable. Ni por un momento piensa, en efecto, en un cristianismo confortable:

> Vivir según el Evangelio no es, de ningún modo, vivir confortablemente y *añadir* a esta vida agradable el lujo de las aspiraciones místicas, sino levantarse todas las mañanas y volver a tomar su cruz allí donde la hemos dejado la víspera (IV, p. 200). El cristianismo sin la cruz no es más que una fantasía de filósofos, pero nadie quiere la cruz (V, p. 176-177).

Green sabe esto, pero tiene miedo; la vida de un Léon Bloy le atrae y le sumerge en el terror:

> No se puede evitar el creer que este hombre había caído voluntariamente entre las manos del Dios vivo, y la Escritura nos dice que esta suerte es horrible. Entró en lo sobrenatural como una hoja cogida por un torbellino de llamas (III, p. 218-219).

Es la profundidad del amor divino la que eleva la vida del hombre a este nivel sobrehumano:

> El más grande explorador de esta tierra no hace viajes tan largos como quien desciende al fondo de su corazón y se inclina sobre los abismos en que la faz de Dios se contempla entre las estrellas (III, p. 219).

Una nueva profundidad, un nuevo abismo se abre, pues, en el alma de aquel que ha elegido a Dios. El texto siguiente, escrito a propósito de Bloy, a quien Green leyó a partir de los dieciocho años (V, p. 41, 81), expresa el «drama» de la vida cristiana:

> Introducir lo sobrenatural en nuestra vida, romper el dique que nos protege contra el océano, contra Dios, es entregarnos a una tragedia indecible. En realidad, toda la educación moderna tiende a armarnos contra lo espiritual. Para tener paz, para establecer un equilibrio duradero (¡pero qué paz y qué equilibrio!), se nos enseña a burlar todas las astucias de este perpetuo sitiador que es Dios. Se le opone una invencible tibieza; pero, por poco que se ceda en un punto, el cielo entero, con sus abismos y sus millones de astros, se precipita sobre nosotros. Oscilando entre el arrobamiento y el terror, el místico se siente llevado de la mano, y luego bruscamente abandonado en el corazón de la noche. Su vida cotidiana cobra un sentido nuevo y profundamente misterioso por el solo hecho de que el azar es eliminado de ella. Todo lo que sucede es querido, «todo lo que sucede es adorable», nada es fortuito, Dios está en todas partes. Pero ¿qué sabemos nosotros de Dios, de lo que El quiere, de lo que El piensa? Las civilizaciones desaparecen unas detrás de otras, y Dios guarda silencio. Dios es quizá más incomprensible para el hombre que el hombre para la hormiga o para la abeja [47]... Sin embargo, Dios quiere entrar en comunicación con nosotros, en esa morada secreta que es «la sutil punta del alma», y quiere que le amemos. Estas verdades son tan trilladas

[47] El Concilio Vaticano enseña que, *de derecho*, la razón del hombre puede llegar al Dios creador; aquí se trata de una cosa completamente distinta; Green está en el plano del conocimiento religioso de Dios: la Biblia dice también que el Dios de los hebreos es «un Dios oculto».

en nuestro campo pseudocristiano que se vacila al enunciarlas una vez más, y, sin embargo, si se pudiera tener el sentimiento preciso de ellas, es posible que nuestra razón zozobrara. Se dice: Dios nos ama. Y esto sólo sería motivo para volvernos locos. Esto es precisamente lo que sucedió a los primeros cristianos, y a todos los santos (III, páginas 219-221).

Convertirse no es elegir una solución de facilidad; no es buscar un equilibrio puramente humano: Gide lo sabía al decir a Green cuando éste le comunicaba su conversión:

Entonces ¿nunca ha podido usted encontrar el equilibrio? Yo he sostenido siempre que es preciso dejar que todo lo que llevamos dentro se desarrolle libremente. Estas crisis que usted atraviesa... muestran hasta qué punto sigue usted siendo joven. También yo he conocido crisis, pero he sabido decir ¡basta! No sirven más que para desgarrarnos. Me he dicho: «Pues bien: tanto peor». Y he puesto fin (IV, p. 241).

Green, como nosotros, no quiere este «equilibrio» del último Gide. La fe no simplifica la vida más que *por arriba;* la esperanza no se ilumina sino cuando es llevada a su más alto punto de incandescencia, en el centro de la desesperación humana; la caridad es un martirio, porque choca sin cesar con la inmensidad de una congoja que sólo Dios puede calmar. Ahora bien: este Dios en el que creemos, realiza esta paradoja de la presencia real en la ausencia aparente; lo exige todo de nosotros, mientras que él, aparentemente, permanece oculto e incomprensible. Y, sin embargo, sabemos que abandonar a Dios sería recaer en la nada, sería alejarnos de la única fuente de ALEGRÍA verdadera.

El Green cristiano conocerá tentaciones contra la fe; estará más desgarrado que nunca entre la carne y el espíritu. Sin embargo, seguirá siendo un testigo de lo invisible.

1. El drama del pecado

Los dos últimos volúmenes del *Journal* y la novela *Moïra* permiten adivinar luchas penosas; tres cosas, sobre todo, llaman la atención: el aumento de las tentaciones, en número y en intensidad; la aparente irresponsabilidad del pecador, y, por último, el abandono en que a primera vista le deja Dios.

a. La marea carnal

El Green convertido parece más obsesionado que nunca por la carne. Joseph Day cae el mismo día en que adquiere la certeza de la llamada divina [48]. De esto sólo se asombrarán los que hayan olvidado el drama de Green a los diecinueve años, cuando de su deseo de vocación religiosa brotó una tentación tan fuerte que le hizo rechazar la llamada divina.

Es preciso repetir una vez más aquí que la ascensión hacia la santidad va siempre acompañada de una recrudescencia de las tentaciones; los santos y los místicos son testigos de ello. Cuando el bien es intensamente amado por un ser espiritual, provoca al mal, le acosa en sus guaridas, le exaspera de algún modo, no sólo porque el sacrificio hace que se rebele la parte egoísta de nuestro

---

[48] He hablado de *Moïra* en la *Revue Nouvelle*, diciembre de 1950 (artículo leído y aprobado por Green, excepto el pasaje en que yo decía que Joseph era orgulloso (lo cual es erróneo), y en *Indications*, serie 9.ª, 1951, fascículo 3 (19, rue du Marteau, Bruselas). No conociendo el tomo V del *Journal*, no me he atrevido a afirmar que el drama de Joseph Praileau constituya el centro de la obra. Sin embargo, al trasponer a *Moïra* el drama de Joseph, Green ha producido una gran novela del pecado y de la gracia; la explicación que he esbozado en *Indications* sigue siendo verdadera. Véase también A. Blanchet, en *Études*, octubre de 1950, análisis del que Green me ha hablado con los mayores elogios.

ser, sino también porque existe el demonio, que lucha sin cesar contra los designios divinos. Los libros de Bernanos y los de Dostoyevski así lo demuestran. Si Joseph Day experimenta tentaciones que los demás no conocen, es porque ha corrido el riesgo de la santidad.

Estas tentaciones son sobre todo carnales al principio de la vida espiritual; en ciertos temperamentos más sensibles, más tiernos, en los artistas sobre todo, las tentaciones carnales incluso no cesan nunca; esto no significa que la vida espiritual permanezca eternamente en el estadio inicial: todos los santos, incluso los más grandes, son siempre novicios de la santidad, hasta tal punto la ruta divina es inconmensurablemente larga, hasta tal punto la gracia, y sólo ella, puede transfigurar a un hombre a través de la muerte y de la resurrección. Además, cada uno lleva su cruz. El incesante combate carnal que se desarrolla en el alma de Green es la forma particular del «silencio de Dios» en su vida personal. Lo es para la mayoría de los hombres, no porque la tentación sensual sea una forma inferior del combate espiritual, sino porque el terreno sexual no es nunca únicamente «material»: en todo pecado de la carne hay algo espiritual; en todo pecado espiritual hay algo carnal. En fin, siendo el poder de crear la vida una de nuestras prerrogativas más altas, puesto que nos asocia a la fuerza creadora de Dios, es evidente que el enemigo, al atacarnos en este terreno, trata de alcanzar uno de los puntos en que afloran las «obras vivas», uno de los puntos en que surge la imagen de Dios. Si se va al fondo de las cosas, el caso de Joseph Day, y *a fortiori* el de Green, es algo completamente distinto de una inhibición sexual. Es, sencillamente, la forma que reviste en ciertos hombres el impulso de la santidad.

Un pasaje alude aquí muy felizmente a San Juan de la Cruz:

> Lectura de San Juan de la Cruz. Muy afectado por aquel pasaje en que dice que, al aspirar a Dios la naturaleza humana, es inevitable

que en esta exaltación hacia el bien haya también, *y simultáneamente*, una especie de marea ascendente de deseos carnales, puesto que la naturaleza forma un todo, en el cual es difícil reprimir esto para que viva lo otro. *Esto explica que las tentaciones puedan ser tan fuertes en el momento de los más grandes impulsos hacia Dios* (III, p. 62).

A esta luz conviene leer las confesiones de Green. Este se pregunta cómo, sin ser un santo, se puede vivir en la pureza perfecta (IV, p. 163). ¿Cómo puede el alma, que es espíritu [49], consentir en lo que hace el cuerpo? «¿Qué dicha goza el alma en la dicha del cuerpo? ¿Qué es lo que pasa desde el alma por los canales de los sentidos?» (IV, p. 194). Habiendo oído a un oficial inglés declarar que no tenía jamás un sentimiento de culpa después de un acto carnal y que sólo veía en ello un pecado porque la Iglesia lo dice, Green confiesa pensar lo mismo (IV, p. 251, y V, p. 231-233). Comprende que una vida de la que estuviera ausente la sexualidad sería un mito; combate el puritanismo y se convence, por la lectura de los libros de Stekel, de la necesidad de integrar la vida sexual en una vida normal (IV, p. 32-33). El volumen V está lleno de preguntas semejantes (p. 6, 9, 14, 16, 18, 25, 31, 41, 42, 51, 60, 67, 68, 85, 90, 120, 168, 171, 185, 189, 192, 196, 201, 214, 217, 224, 231, 233, 236, 241, 279, 282, 288, 294, 297, 310, 319, 337, 355, 360, 362). Green se pregunta incluso si Cristo conoció la tentación carnal (*Figaro Littéraire*, 14 de abril de 1951) [50].

Pero al mismo tiempo, porque es cristiano, Green ve en el pecado de la carne algo que la Iglesia tiene razón para condenar (IV, p. 162-163). Experimenta que «estamos adheridos a la tierra por

---

[49] El alma es un «espíritu encarnado»; es la forma del cuerpo. Creo que la división tripartita del hombre, de la que hablo a propósito de Gide y de Huxley, explicaría bien este problema, que aparece a una luz excesivamente dualista en Green.

[50] Ya he contestado más arriba a esta cuestión (*supra* n. 13).

medio del cuerpo» (III, p. 24), que «estamos crucificados por el sexo» (IV, p. 115) [51], que el hombre poseído por el deseo sexual es semejante a un energúmeno o a un demente (III, p. 24, 50). Más profundamente aún vislumbra la importancia de ciertas derrotas:

> Nunca sabemos qué dique derribamos cuando cedemos a las tentaciones, porque un pecado no se aísla, sino que es como una invasión de la muerte. Nunca se sabe todo lo que se ha perdido ni se medirá la importancia del desastre hasta el juicio final (III, p. 206).

Y en otro lugar:

> El pecado crea en el alma una soledad que las palabras no pueden reproducir, porque aleja a Dios de nosotros, y no hay, en lo absoluto, más presencia verdadera que la de Dios ni verdadera soledad más que allí donde Dios no está (si estas palabras pueden tener sentido). El amor, y algunas veces la amistad, engañan la soledad ordinaria, pero la soledad sobrenatural sólo Dios puede suprimirla (IV, p. 28). Un mal deseo alejado provoca quizá un gran arrodillamiento en todo el cielo (III, p. 219).

Y en otro pasaje:

> Cuando el pecado se instala en nosotros se hace imposible orar. El alma siente duramente su soledad. En realidad está muerta, y es el pecado el que la ha matado (III, p. 214).

Y por último:

> La sensualidad prepara la cama de la incredulidad (IV, p. 248).

Estos textos no apuntan sólo al pecado carnal; pero el contexto general permite creer que Green piensa sobre todo en los pe-

---

[51] La iconografía bizantina, al representar a Satán con un rostro humano en el lugar del sexo, muestra cómo la tentación sexual está secretamente vinculada al orgullo del espíritu, y cómo también, por la sexualidad aberrante, el hombre se hace prisionero de los «mitos» sobre el eterno ciclo de la naturaleza material.

cados de esta clase. *Porque cree,* experimenta dolorosamente el desgarramiento que producen en su alma enamorada de lo invisible; sabe bien que el pecado carnal es *contra la caridad y contra el amor auténtico.*

b. APARENTE IRRESPONSABILIDAD DEL PECADOR

Cuando Joseph Day se apodera de Moïra, parece ceder a una fatalidad. Debo recordar aquí la distinción entre la libertad profunda y la libertad de superficie: considerado aisladamente, cada acto de Joseph está desprovisto de la libertad de elección; Joseph va de crisis en crisis; en el momento decisivo ya no es dueño de sí mismo. En realidad, su libertad profunda está enajenada desde el comienzo del drama. Una especie de maleficio, provocado por el ambiente pecador en que se encuentra, paraliza sus facultades. Desde el comienzo del libro, la pitillera de Moïra, olvidada sobre la almohada del lecho en que él va a dormir, hiere la imaginación del protagonista. Cuando Mrs. Dare la recoge diciendo: «Vaya, Moïra ha olvidado su pitillera», el lector adivina que esta frase se graba en el subconsciente de Joseph. Poco a poco su sensibilidad profunda, a través de las alusiones, de las conversaciones obscenas que oye, con repugnancia al principio, pero luego con una especie de fascinación irresistible, se llena de impresiones carnales que van a obsesionarla. La primera crisis estalla cuando pone el lecho de Moïra en la misma posición en que lo había dejado la joven; en un semiautomatismo, sin saber lo que hace, comete entonces un pecado carnal.

Asimismo, cuando Joseph, inmóvil ante Moïra, que ha venido para seducirle, lucha contra la tentación, hipnotizándose en su voluntad de no moverse, acaba por creer que es dueño de sí. Durante esta escena lee maquinalmente *Otelo* (la escena del estrangulamiento de Desdémona); cree no retener nada de esta lectura:

por el contrario, en la especie de desdoblamiento que se produce en nosotros en el momento de las grandes tentaciones, las frases de Shakespeare se inscriben a tal profundidad en su subconsciente que más tarde desencadenarán, como una descarga eléctrica, el asesinato de la desdichada joven. Mezclada con estas imágenes de la tragedia shakespeariana (no olvidemos que Joseph quiere matar el objeto de su deseo), la obsesión sexual crece en él; siente vagamente, sordamente, cómo su cuerpo desea a Moïra; se cree desasido de este cuerpo, y, sin embargo, en alguna parte, en el fondo de su ser, sabe que este cuerpo deseoso es el suyo, y que él es de algún modo responsable de esto. En el momento en que Moïra declara que se va, el estremecimiento de Joseph, su gesto desmañado, *delatan que algo en él se dolía de que ella se marchara,* deseaba que se quedase. En este momento, bastará una chispa, el contacto de la llave tibia aún, para que el drama estalle.

Una vez afectada la voluntad profunda, enajenada por los mil pinchazos de nuestra sociedad afrodisíaca, basta una ocasión para que la caída nos tiente con la fascinación de una fatalidad (de aquí el doble sentido del título de la novela, *María,* y también *destino,* puesto que *Moïra* se escribe exactamente igual que el griego *Moira*). Bernanos ha dicho que el demonio impuro es «mudo», y que actúa por una especie de «magia negra»; fijando al hombre en una inmovilidad inquietante, en un torpor, en un «sueño extraño».

La descripción de la caída de Joseph está al nivel de los más grandes éxitos del género, porque no vale sólo para el pecado carnal; si somos irresponsables en la superficie, no lo somos en profundidad. Un texto del *Journal* recoge todo esto:

> Con frecuencia me pregunto cómo viven los que no tienen nada que reprocharse. ¡Es algo tan misterioso un alma pura! La otra noche, mientras reflexionaba, me pareció ver súbitamente una de esas imágenes interiores como ya he visto varias veces desde hace cinco o seis años. Tenía ante los ojos del espíritu una gran ciudad construída

como una fortaleza, pero baja y completamente aplanada, en una vasta llanura, al crepúsculo. Salía de esta ciudad una luz incierta, y al cabo de un momento comprendí que esta ciudad era nuestra alma, y esta luz, la luz de la gracia. Sobre las murallas caminaba un hombre armado, y este hombre era la voluntad humana, que monta la guardia sobre los muros del alma. Y en la sombra, todo alrededor de la ciudad, una gran multitud andrajosa, de rostro sombrío y andar furtivo. Cuando uno de los vagabundos se aproximaba a las murallas, el centinela lo apartaba con su espada, pero no podía impedir que uno o dos entrasen al fin, ni que otros siguiesen, ni que después de una hora toda la ciudad estuviera en poder de estos vagabundos harapientos, que representaban en mi espíritu los pensamientos de orgullo y de codicia (IV, p. 4-5).

Este texto describe el drama de Joseph, y también el nuestro. Si es raro que seamos *plenamente* responsables, en nuestra conciencia clara, de los pecados que cometemos, tampoco somos, ni con mucho, inocentes de ellos: nuestras complicidades secretas arraigan tan profundamente en nosotros, que no podríamos seguir viviendo si Dios, por misericordia, no nos ocultara muchas veces la visión completa de nuestra debilidad fundamental.

c. ABANDONO APARENTE DE DIOS

Al principio del capítulo que narra la caída de Joseph, el autor pone, en epígrafe, las palabras de Robert Browning: «Y, sin embargo, Dios no ha dicho absolutamente nada». Esta frase expresa nuestro sentimiento ante el drama de Joseph: ¿cómo es posible que el protagonista, tan ferviente en la oración, tan poco responsable, conscientemente, de sus debilidades, no sea especialmente protegido por Dios en medio de la tentación? ¿No merecía que Dios enviase un ángel para impedirle pecar?

Dios no lo ha hecho *porque respeta nuestra libertad;* no interviene a cada instante para suspender el desarrollo de las consecuencias de nuestras complicidades secretas; los frutos revelan la

raíz que alimenta al árbol. Entonces ¿somos abandonados a nosotros mismos ante este pecado, inscrito tan dentro de nuestra profundidad que nada humano puede desarraigarlo? No: si estamos infinitamente más lejos de Dios de lo que suponemos, también estamos infinitamente más cerca de él de lo que pensamos; la gracia trabaja en las profundidades del ser. Mejor dicho, sólo Dios puede fecundar el suelo último de nuestro ser espiritual, sólo El puede disolver y recomponer nuestra caparazón y recrearla a su propia imagen. El Señor permite que midamos en nuestros pecados la profundidad de nuestra debilidad [52]. *El aparente abandono de Dios en la tentación es, pues, el reverso de una presencia divina;* como Joseph después de su pecado, comprendemos que, a pesar de los esfuerzos ascéticos que nos es preciso realizar sin tregua (Dios no nos salva sin nuestra cooperación), sólo la gracia de Dios, que sondea los corazones, *puede darnos nuestra verdadera libertad espiritual.* En otros términos, los esfuerzos ascéticos, las oraciones desmañadas, se parecen a esos ejercicios que un aprendiz de nadador ejecuta fuera del agua; si no existiera el agua profunda de la gracia, el aprendizaje de nuestra libertad no se transfiguraría en la libertad auténtica de hijos de Dios. La experiencia del pecado, aunque no directamente querida por Dios, nos enseña esta verdad capital. Si nunca nos viéramos débiles, como Joseph, pecadores en profundidad como él, y, sin embargo, incapaces de purificar esta profundidad misma de nuestra malignidad, jamás vislumbraríamos «desde qué abismo nos es preciso gritar hacia Dios»; jamás adivinaríamos por qué secretos caminos Dios nos ayuda, por qué despojamiento de nuestro orgullo (incluso cuando tiende al esfuerzo moral), Dios nos enseña a echarnos en sus brazos. En el seno mismo del abandono aparente de Dios, el Señor actúa:

---

[52] Esto no significa que no sea preciso luchar contra las tentaciones.

¿Cómo no ver que Dios nos trabaja sin cesar? Nuestro drama no se desarrolla casi nunca en el plano que nosotros creemos, y a veces no nos es dado comprender de él más que un aspecto fugaz y lamentablemente incompleto. Hasta la muerte, seguimos siendo misteriosos para nosotros mismos, somos frente a nosotros mismos como desconocidos que se miran y no se comprenden (IV, p. 51-52).

2. El mártir de la fe

Creer en la gracia de Dios es lo que sostiene al pecador. El drama no ha terminado, por tanto. La fe misma, sobre todo en nuestros tiempos de duda, se convierte en una especie de pasión cotidiana. Julien Green es también testigo de esto.

a. Ateísmo del mundo moderno

El cristiano es siempre un solitario, aislado en un mundo que se ríe de él; lo es todavía más ahora:

Pregunté el otro día a un religioso si había reflexionado alguna vez en la dicha de los hombres de la Edad Media, que vivían en un mundo en que la duda tenía un lugar restringido, y en general todos creían las mismas cosas. Pero nosotros, *que vivimos en un mundo en que la duda es en cierto modo la opinión general*, ¿cómo sería posible que no nos sintiéramos aislados y como perdidos en la civilización moderna, nosotros y nuestras extrañas ideas sobre la encarnación y la transustanciación (extrañas a los ojos del mundo, pero, a los nuestros, tan naturales como la presencia del sol en el cielo)?... Los primeros cristianos, perdidos en medio de la civilización romana, debieron de experimentar un poco lo que nosotros experimentamos hoy día (IV, p. 210).

Green sabe que «toda la educación moderna nos arma contra lo espiritual» (III, p. 219-220), que el mundo vive bajo el signo de la muerte de Dios, que todo es puesto en duda (III, p. 196, 203, 205). Y añade este texto admirable:

«Vivimos como ateos», dice Vivekananda. Es cierto. Dios se muere de frío. Llama a todas las puertas; pero ¿quién le abre? El lugar está ocupado. ¿Por quién? *Por nosotros mismos* (III, p. 196).

Indicio de ello es un hecho insignificante, muy parecido al que nos cuenta Graham Greene en *Le fond du problème*:

Estado del cristianismo en 1942: unos niños ingleses, «evacuados» de la costa hacia el interior, son interrogados por personas mayores. Les preguntan qué es Cristo. Respuesta: un juramento *(a swearword)*. No saben más de El. No conocen de Cristo más que este nombre blasfemado. Las verdaderas causas de la guerra quizá no están más que en hechos como éste (III, p. 203-204).

Este hecho le inspira cuatro días después las líneas siguientes:

He pensado con tristeza en todo el terreno perdido por la Iglesia. No morirá, porque Cristo ha dicho que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella; pero es posible que llegue un día en que la verdad ya no esté representada más que por unos cuantos millares de católicos perseguidos, a cuyo frente estará un viejecito de sotana blanca, que se ocultará en sabe Dios qué catacumba. «Cuando el Hijo del hombre vuelva a la tierra, ¿creéis que encontrará en ella la fe?» (III, p. 205-106).

b. MEDIOCRIDAD DE LA FE DE LOS CRISTIANOS

La soledad del cristiano en el mundo no es su único drama; a ella se añade la mediocridad de la fe del común *de los cristianos*; las pruebas a que somete el mundo actual son tan terribles que impondrían a cada creyente el heroísmo de Abraham. La mayoría están lejos de él:

He reflexionado en la depresión espiritual que, según dicen, fué general en los campos de exterminio, cuando los prisioneros estaban como instalados en la muerte. Se hubiera esperado más bien una exaltación ante la proximidad del fin; pero, al parecer, no fué así. Recuerdo el derrumbamiento de toda mi espiritualidad, en Rotterdam, en septiembre de 1938, cuando consideré segura la guerra. *La espirituali-*

dad en los grados inferiores en que yo la conozco no soporta la prueba de un gran espanto, y esto es preciso decirlo. La fe de muchos de nosotros es insuficiente para afrontar las brutalidades de nuestra época (IV, p. 178).

Si la religión no nos consuela, «no es ella la que flaquea; *somos nosotros los que flaqueamos*» (IV, p. 161):

¡Nuestro mundo es tan frágil, y tan frágil cada uno de nosotros! En cuanto a nuestra vida espiritual, basta una alimentación insuficiente, una temperatura excesivamente rigurosa, para hacer zozobrar la fe en la mayoría de los cristianos (IV, p. 277).

Era necesario citar esta sentencia terrible, porque es verdadera.

c. EL SILENCIO DE DIOS

El aislamiento del creyente y la mediocridad de su fe aumenta por el sentimiento creciente de que Dios se calla. El volumen V del *Journal* está sembrado de notas en este sentido.

Los santos se ocultan (p. 162); Dios no existe para satisfacer nuestras pequeñas curiosidades (p. 204); la voz de Dios resuena en nosotros, pero con frecuencia se calla (p. 216); el sentimiento de la presencia de Dios disminuye el mérito de la fe (p. 248), que es «sombra», del lado de acá de la muerte (p. 258), tinieblas (p 260):

Un joven interno de un hospital dice a un religioso: «No quiero conversar conmigo mismo y figurarme que es Dios el que me habla. Dios no habla [53]. Hay el silencio de Dios». El silencio de Dios. He pensado en él todo el día (V, p. 247).

---

[53] Green se pregunta (V, p. 352) qué es lo que hay de religioso en *Moïra;* responde: una «terrible nostalgia de lo absoluto en Joseph. Pero Dios no habla en esta novela, *porque Dios no es un personaje de novela,* y es extraordinariamente raro que Dios se manifieste en la vida de un hombre; pero la intrusión de David... es providencial en el sentido de que falsea el destino de Joseph, rompe el mecanismo de la lujuria»... «Dios

Las manifestaciones de Dios no se descubren como se apresa a un malhechor, como se echa mano a un objeto; la palabra de Dios es siempre misteriosa, incluso en la fe; pero esto parece a veces sobrehumano; con frecuencia la desesperación acecha al moribundo:

> La tentación de la desesperación acecha casi siempre al creyente en su lecho de muerte (V, p. 41).

Green conoce la nada de este mundo; aunque continúe amándolo, sabe que debe desasirse de él; al mismo tiempo, en ciertos momentos de su vida, el Dios en que cree le parece nada; se ve absolutamente solo en medio de un mundo de ateos y de cristianos mediocres, y se sabe mediocre también. En esos momentos Green (¡y cuántos de nosotros!) se siente entre el cielo y la tierra, como si hubiera abandonado este mundo y no pudiera encontrar más que el silencio impersonal de la noche cósmica.

d. LAS TENTACIONES CONTRA LA FE

Nunca tuvieron los cristianos ocasiones tan frecuentes como ahora para dudar de su fe. El testimonio espiritual de Green no sería completo si no supiéramos que también ha pasado por este calvario, como lo manifiesta este pasaje:

> He pasado el día en un gran monasterio de los alrededores de París... En la biblioteca, donde se me había dejado solo un momento, pedí el libro escrito por Melchor Cano para Felipe II, que quería hacerle su confesor... Leí durante media hora. Debían venir a buscarme a las cinco, pero a las seis estaba aún solo en aquella gran sala, adonde se deslizaba la noche. Fuera, sin embargo, el cielo seguía claro, azul pálido. Unos obreros martilleaban por allí cerca. Inmensa tristeza del

---

habla» por medio de los seres humanos situados en nuestro camino. En este sentido: «todo habla de Dios» (p. 263).

> campo en aquella hora. Tenía frío. Me pregunté si sería capaz de tiritar durante veinte años en un monasterio por amor de Dios. Súbitamente caí en una especie de desesperación. Pensé: «Si la vida religiosa no es verdadera, nada de este mundo es verdadero, y entonces, se acabó, ya no me queda nada». Permanecí inmóvil, horrorizado por la gran marea negra que subía hacia mí. Fuí aflorado por la incredulidad, y tuve miedo. No me movía, pero todo lo que me sentía capaz de hacer era precisamente no moverme y permanecer de aquel modo. Me pareció que la muerte misma no hubiera sido más triste ni más negra que aquel momento excepcional y, según creo, único en mi vida. Me invadió un violento tedio de la religión, de mí mismo, de todo. Esto duró una media hora, pero sólo bastante tiempo después comprendí de qué se trataba y qué presencia había sentido entre aquellos muros (V, p. 68-69).

La tentación contra la fe opera por una especie de fascinación del frío y de la soledad: el aislamiento glacial y triste de la sala en que Green se encontraba, el extrañamiento que se apoderó de él, son la imagen del extrañamiento del alma, de esa soledad glacial que a veces se apodera de ella. Entonces surge la duda: ¿y si todo esto fuera falso? Y sube una inmensa tristeza. Frío y soledad: he aquí dos atributos de Satán.

Green no se movió: si la fe es razonable, también es libre y sobrenatural; viene de Dios; en ciertas crisis graves no conviene razonar demasiado, sino orar en silencio hasta que el enemigo se vaya. En esta crisis, paralela a la de sus diecinueve años, Green fué tentado porque pensaba en la vida monástica, porque se adhería a ella como a un testimonio de la realidad divina. La duda contra la fe viene siempre por el camino de la duda de sí mismo, del abandono a una fatalidad glacial y solitaria.

¿No es Julien Green, tentado por Satán en esta biblioteca monástica, desierta y fría, en medio de un campo solitario, el símbolo de esas tentaciones de incredulidad, que también a nosotros nos acechan tan frecuentemente? Plegue al cielo que, como él, «no nos

movamos», soportando la tempestad con paciencia y guardando en el fondo del corazón el ancla de la fe.

* * *

Si quisiéramos resumir el aspecto doloroso de la vida cristiana de Green después de su conversión bastaría citar dos textos; el primero expresa de manera lapidaria cómo el cristiano permanece, a su pesar, apegado al mundo, aunque tenga la fe:

> El mundo es tan hermoso que es necesario un esfuerzo muy grande para desasirse de él, incluso cuando se cree (V, p. 153).

El segundo expresa la noche que envuelve con frecuencia al creyente que se vuelve a Dios:

> Dios escapa continuamente a nuestro miserable pensamiento, y cuando nos dirigimos a él, no conocemos nunca la naturaleza precisa de nuestro acto, ni lo que éste determina en el seno de lo invisible. ¿Qué sabemos nosotros de Dios, de lo que quiere, de lo que piensa? Las civilizaciones desaparecen unas después de otras, *y él guarda silencio* (III, p. 219).

III. JULIEN GREEN, TESTIGO DE LO INVISIBLE

Era necesario conocer en detalle el itinerario de Green para medir el alcance de su testimonio espiritual, del cual quisiera, para terminar, señalar aquí algunos elementos. Los textos que voy a citar proceden de un hombre que vive con nosotros el drama del silencio de Dios. Los pasajes son tan claros que me bastará presentarlos brevemente.

1. La nada de este mundo

La guerra mundial es para Green un drama espiritual:

> Si la guerra acabara mañana, yo me encontraría, indudablemente, poco más o menos como era en 1939, y esto es lo que me inquieta, porque, en el orden espiritual, esta guerra no tiene ningún sentido si no ayuda a una parte de la humanidad a hacerse mejor... Así como cada uno de nosotros es la causa de la guerra, así también cada uno de nosotros tiene el poder de hacerla cesar. Tan pronto como tratamos de encontrar las verdaderas causas de la guerra fuera de lo más profundo de nosotros mismos, nos perdemos en el caos de los razonamientos humanos, porque la guerra es, ante todo, un drama espiritual (III, p. 240-241).

Si es así, la guerra debe acercarnos a Dios:

> Me pregunto con frecuencia qué sentido puede tener para la mayoría de los franceses la gran catástrofe de junio (1940). Apenas habrá, fuera de los religiosos, quien sea capaz de entrever lo que pudiera llamarse el mecanismo de las leyes sobrenaturales, leyes misteriosas y aterradoras. Los demás, y yo el primero, no pueden hacer más que permanecer abrumados por ese algo incomprensible que nos pisotea y nos tritura. No sabemos luchar contra el cielo; no sabemos que la única manera de vencerlo es entregarse a él. «*No hay refugio contra Dios más que en Dios*», dice el Corán (III, p. 13).

Se comprende por qué Green escribe en otro lugar: «No puede haber verdadero progreso, a no ser el interior. El progreso material es nada» (IV, p. 26) [54]. He aquí también por qué subraya la llamada mística que resuena en los acontecimientos de este siglo:

> Hay personas que repentinamente dejan de creer en Dios. Por mi parte, me doy cuenta de que voy dejando, poco a poco, de creer en

---

[54] Es nada si no va acompañado de un progreso paralelo en el plano místico. Piénsese en el «suplemento de alma» que pedía Bergson.

> la humanidad. Durante mucho tiempo me ha impresionado con sus discursos, con sus leyes, con sus libros, pero comienzo a verla en su verdadero aspecto, que es triste, *porque es una vieja loca, cuyas crisis de ferocidad alternan con sonrisas.* Ella se cree augusta y venerable; *olvida esa gana de sangre que ha tenido siempre, y ese inmenso apetito de desgracias.* Que no se me diga que busca la dicha; *está demasiado claro que le gusta la gresca* (IV, p. 33).

Basta mirar para ver que «aquello a lo que renuncia el cristiano moderno es propiamente una especie de infierno; en 1940 la Trapa no es ya un mal pasar» (III, p. 24). Es, pues, necesario desasirse y volverse a Dios:

> ¿Qué alma hay bastante apegada al mundo, en 1941, para querer seguir viviendo el mal sueño cuyos monstruosos detalles nos ofrecen los periódicos cada mañana? Es demasiado, es demasiado desde hace once meses. *Es preciso despertar,* no ya en la pesadilla, pues la vida hace competencia a los terrores nocturnos, sino *en la paz esplendorosa de Dios* (III, p. 96).

Ha llegado la hora de despertar del sueño, decía San Pablo. Velad y orad, repite igualmente el Evangelio. En este mundo de pesadilla es preciso despertar en la paz de Dios, porque

> la vida que se me ha impuesto, con todos los inconvenientes que tiene, no es quizá más que el lugar de la gran trama espiritual cuyo reverso sería una vida de bienestar (III, p. 255).

Pocos textos greenianos expresan tan claramente la visión espiritual que se impone al hombre que reflexiona: el bienestar no es más que el reverso de la tapicería humana; es ese tejido de ilusiones cambiantes en que el alma se enreda, por los sentidos, cuando la dicha sensible parece sin nubes. Las catástrofes que vivimos descubren el verdadero rostro del mundo; operan una especie de purificación análoga a la noche de los sentidos de la mística; en el corazón de esta noche, de esta desesperación, surge la esperanza teologal:

En 1941, contemplar cuadros, leer poemas, es un lujo. En 1941, pasear por los bosques es un lujo, estudiar griego y hebreo es un lujo. En 1941, pensar en su alma es un lujo. *Entramos todos en la noche oscura* en que ya no nos será lícito siquiera velar por esta alma en los monasterios, sino que *iremos a Dios como son engullidas las aguas por la vorágine del Maelström.* En el extremo de la desesperación vuelve a comenzar la esperanza que lleva hasta las estrellas (III, p. 62).

Esta esperanza no puede dirigirse más que a Dios:

Estoy un poco asustado por un sentimiento que crece en mí con los años y que no puede expresarse más que diciendo que en el fondo de la vida, tal como la concibe el mundo, no hay nada. ¿Tienen sentido estas palabras? Convendría intentar explicarlas, pero no puedo hacerlo sin crear muchas confusiones. Sentir tan vivamente *la nada de esta vida* es quizá *una gracia,* pero *bastante terrible.* Las palabras que oigo, los pasos que van y vienen a mi alrededor, me distraen un poco de esta impresión, que es fuerte y más frecuente que otras veces. Sin duda los acontecimientos de los últimos meses influyen algo en esto, principalmente esa invención diabólica de que he hablado en otro lugar (la bomba atómica). El gran cuadro de la vida me apasionaba, observaba con atención todos los cambios que me esforzaba por notar, *porque creía en todo esto.* Un bello rostro visto en la calle era minuciosamente descrito en mi *Journal.* Ahora ya no. En esto y en lo demás ya no puedo creer como sería preciso. *Algo en mí se retira del mundo; veo demasiado bien que no hay verdad más que en Dios* (IV, p. 217).

Por la misma época (1945), Gide, en *Thésée,* nos entregaba un «testamento» en que afirmaba su voluntad de seguir siendo «hijo de esta tierra». Pocos contrastes son tan claros como éste.

2. La palabra de Dios en Jesucristo

Ante la nada del mundo creado, la Palabra de Dios resuena en el seno de una actualidad eterna. Green, que ha meditado siempre la Biblia, encuentra en ella a cada página la realidad de lo invisi-

ble. Los profetas —dice— son testigos «del eterno presente» (III, p. 108); la Escritura es «el libro por excelencia para extraer de él el refrigerio espiritual» (III, p. 58); todo el Antiguo Testamento presenta las huellas de los pasos de Cristo (II, p. 191).

La Iglesia es el «único refugio del tiempo» (III, p. 40); detrás de ella, y sólo de ella, no está «la nada» (IV, p. 196). Los sacramentos, por ejemplo el de la penitencia, son altamente superiores a sus sucedáneos modernos, como el psicoanálisis (III, p. 137); la Eucaristía da testimonio de «la tremenda humildad de Dios» (III, p. 201); el alma que no comulga «se muere de hambre, su corazón se deseca» (III, p. 87). La liturgia es la única escuela auténtica de revelación de lo invisible, la única verdadera inmersión en el pasado maravilloso de la humanidad (III, p. 169, 178). Finalmente, Green celebra la unidad humana realizada en el cristianismo: todos los racismos son superados; sobre el antisemitismo reinante durante la guerra hay esta frase conmovedora: «Extraordinariamente dichosos si podemos a la hora de nuestra muerte obtener las oraciones de una judía llamada María» (III, p. 225).

Si la Iglesia, encarnación de la Palabra revelada, es todo esto, lo es sobre todo porque es el cuerpo de Cristo, hombre-Dios: El reino del *Padrenuestro* es aquel en que el Pastor celestial lleva hacia las fuentes de agua viva a la oveja insegura sobre sus patas (II, p. 230). Esta admirable imagen del Buen Pastor, Jesús, se completa con esta otra, que evoca a María, su madre:

> A María, la saludo porque es hermosa y porque el creciente de la luna está bajo sus pies, y porque estoy completamente solo y tengo necesidad de hablar a alguien que me escuche bondadosamente. Entonces expongo todos mis pesares. Me lamento ante María de mi soledad, y estoy menos solo. Le digo que tengo un corazón humano y que este corazón tiene frío porque aquel a quien amo no está conmigo, y ella lo comprende, porque es la madre de toda la humanidad. Y, cuando cierro los ojos, es como si me acurrucara contra ella, con la frente sobre sus rodillas, y como si ella me acariciara el cabello con

las puntas de sus dedos. Tales son las fantasías de un alma embriagada de tristeza (*Varouna*, p. 260).

El invisible de que Green da testimonio no es, pues, el absoluto de Huxley: está encarnado en el amor personal del Dios de la revelación, en Jesucristo, en la Iglesia, en María, imagen perfecta de la Iglesia, esposa del Verbo.

3. La oración

Este mundo de la Palabra divina no puede ser alcanzado más que en la oración. Green habla con frecuencia de esta realidad, que debiera ser la respiración de nuestras almas:

> El orden verdadero está fundado sobre la oración; todo lo demás no es sino desorden (mejor o peor camuflado) (III, p. 111).

Sólo la oración consuela de las dichas que nos han fallado:

> Hay horas en que me siento completamente pronto a zozobrar al solo recuerdo de todo lo que la vida me ofreció algún día, y luego me ha retirado. Esta hambre que llevamos dentro, *basta, algunas veces, una simple oración recitada atentamente para aplacar sus ansias*, para borrar todo deseo de nuestro corazón (III, p. 18).

La oración no es, pues, ante todo, petición de favores temporales; es, sobre todo, apaciguamiento de deseos malsanos, purificación del ser secreto. Incluso cuando todo está perdido, y sobre todo entonces, la oración nos revela que Dios es mejor que todas nuestras dichas humanas:

> Por sombría que se torne la vida, no debemos interrumpir la corriente de la oración, porque la oración es la que lo arregla todo, *incluso cuando la partida parece perdida* (III, p. 43).

Lo arregla todo, «porque sólo en la oración hay paz» (III, p. 55). Esta paz no es una autosugestión, sino un abandono a la voluntad de Dios:

> El fin de la oración no es tanto obtener lo que pedimos como *hacernos otros. Sería preciso ir más lejos,* y decir que *pedir algo a Dios nos transforma poco a poco en personas capaces de renunciar a veces a lo que piden* (III, p. 80).

Estas palabras debieran ser conocidas por todos aquellos que no han obtenido lo que pedían. Hacernos seres capaces de renunciar a lo que pedimos, es penetrar en la fe verdadera; es preciso buscar a Dios *porque es Dios,* y no porque nos interese, o por cualquier otro motivo, aunque sea sublime. Este Dios es buscado por nuestras almas inconscientemente. La oración es, pues, cosa sagrada:

> Hojeando libros sobre la oración, me he dicho que el mejor libro sobre la oración se lee de rodillas, con las manos juntas y los ojos cerrados (III, p. 182).

Otra sentencia admirable: el verdadero libro «sobre» la oración *es Dios mismo.* La oración nos introduce en el conocimiento místico de Dios.

4. La vida mística

Cuando Green habla de la mística piensa en el auténtico misterio del Dios cristiano; rechaza todas las falsificaciones que, con lo sensacional de sus manifestaciones, fascinan y embaucan a los espíritus contemporáneos. Hay sobre este punto una frase admirable que el lector meditará a placer, porque ella pone en su sitio las fantasías del Huxley:

> Si los místicos son los grandes señores de lo invisible, *los espiritistas son sus ladrones.* El reino de los cielos puede ser conquistado por la violencia, mas *no por efracción* (II, p. 178).

Es en la paciencia de la fe donde la claridad mística se revela poco a poco; es también en el amor —secreto de la religión, pero

también su paradoja, porque se trata de amar a un ser invisible—donde se abre la puerta del reino divino:

> Amar hasta morir de amor a alguien cuyo rostro no se ha visto nunca y cuya voz no se ha oído jamás: en esto consiste el cristianismo. Un hombre está de pie ante una ventana viendo caer la nieve, y súbitamente se desliza dentro de él *una alegría que no tiene nombre en lengua humana.* En lo más hondo de este minuto singular experimenta una tranquilidad misteriosa, *que no es turbada por ningún cuidado temporal;* allí está el refugio, el único, porque *el Paraíso no es otra cosa que amar a Dios,* y no hay más infierno que el no estar con Dios (III, p. 61).

El que acepta la voluntad de Dios conoce en Él una alegría que no tiene nombre humano. Sabe que visita un país verdaderamente real:

> Leo a los místicos como se leen los relatos de viajeros que regresan de lejanos países a los que sabemos que no iremos nunca. Quisiéramos visitar la China, ¡pero qué viaje! Y, sin embargo, creo que hasta el fin de mis días conservaré una esperanza irrazonable (III, p. 74).

Es preciso buscar la ruta que lleva hacia lo más interior de sí mismo, si se quiere gustar la paz que supera al entendimiento; y el mundo exterior existe, tan terriblemente fascinador, a pesar de su nada (a causa de ella), y el mundo del recuerdo existe también (III, p. 184), y el de las palabras humanas; ahora bien, «Dios no habla a los charlatanes» (III, p. 229). Sólo la muerte nos despojará, pero ¿cómo pensar en ella sin espanto, cuando uno piensa en la escasa plenitud de su propia vida espiritual? (III, p. 99, 113; V, *passim*). La necesidad de Dios es, sin embargo, tan profunda en nosotros, que inspira a Green este admirable grito de sinceridad:

> ¡Si pudieran acallarse todas las hambres del alma como se acallan todas las hambres del cuerpo! (IV, p. 218).

Es preciso buscar a Dios *donde está,* en el silencio:

> En el corazón del silencio es donde habita Dios. Allí está su morada, no en el viento, no en el temblor de tierra, menos aún en el ruido de palabras que hacemos sin cesar, sino en lo más profundo de nosotros mismos, allí donde las voces del mundo no llegan (III, p. 280).

Esta evocación de la visión de Elías sobre el monte Horeb, cuando Dios le habló «en un dulce estremecimiento» y el profeta se cubrió el rostro para oírle, acaba de perfilar la auténtica doctrina greeniana sobre la vida mística.

5. La entrada en el mundo invisible

La presencia de Dios en el mundo místico es semejante a la nube luminosa, al claroscuro de la columna de fuego que conducía a Israel por el desierto; es la «tienda luminosa» que albergó a los apóstoles sobre el Tabor, y les hizo prosternarse, pero que les inspiró también estas palabras: «Señor, bien se está aquí». Green conoce esos reflejos de la luz divina que se filtran a veces bajo la puerta que nos separa del Reino. ¿Cómo no citar aquí el admirable pasaje de *Moïra* en que Joseph confía a su amigo David su descubrimiento de Dios? ¿Cómo no hacerlo si recordamos que, algunas horas más tarde, Joseph caerá en el pecado? ¿No es conveniente repetir una vez más que la luz mística nos alcanza precisamente en medio de nuestra condición pecadora?

> Tú amas al Señor en paz, dijo Joseph a David, pero yo tengo la rabia de Dios. Yo no puedo amar sino con violencia, porque soy un hombre de deseo. Precisamente por eso estoy más expuesto a perder la gracia y, en cierto modo, más cerca del infierno que tú lo estarás nunca. Tú no sabes lo que es el infierno, pero yo sí lo sé, porque sé qué es el fuego. El fuego es mi patria. Fuí arrojado una vez, de niño, al horno de la presencia de Dios; sé lo que es la quemadura en el corazón de los discípulos de Emaús, y la quemadura en el corazón de Wesley la noche del 24 de mayo. Pero existe también el horno en-

cendido por la ausencia de Dios. Porque Dios es fuego, David; lo es de tal manera que el horror de su no-presencia se expresa también por fuego, por fuego negro... Desde mi infancia casi no he hecho más que pensar en el cielo y en el infierno, y sé que los elegidos arden de amor como los réprobos arden de cólera y de odio. Cuando leo la Biblia, me sucede a veces que siento abrasárseme el pecho. Esto es lo que me da más seguridad que nada. Arderemos, David, arderemos en una eternidad de alegría.

Ahora hablaba en voz tan baja que el sonido de sus palabras apenas turbaba el silencio:

—*No estamos separados del cielo más que por el espesor de una llama. Desde esta vida... Es preciso decir esto. La gente no sabe* (*Moïra*, p. 207-208).

La voz de Green, siempre discreta y temblorosa, se torna aquí *profética*; nos quema como una llama, produciéndonos la sensación casi física de la realidad del amor divino. Ese pasaje admirable resume toda la vida de Green; testigo de ello es este otro texto del *Journal*:

Algunos días la vida me parece como un velo finísimo y, sin embargo, invenciblemente opaco, tras el cual ruge un horno enorme; pero este horno no es sólo el del infierno. El velo de que hablo es todo lo que nos llega por los sentidos: el color de la mesa en que escribo estas líneas, el piar de los pájaros bajo mis ventanas, el sonido de las campanas de un convento próximo, los jardines que veo al alzar los ojos y el ruido que hace esta pluma al correr sobre el papel, todo lo que veo, oigo, toco y gusto a lo largo del día, y no sólo esto, sino los pensamientos de los hombres que se comunican conmigo, y también mis pensamientos; en fin, todo lo que no es Dios. Cuando la apariencia de este velo es demasiado hermosa, forma una trampa donde son apresadas las almas (*Species decepit me*, dice uno de los viejos en la historia de Susana). *Los hombres pasan su tiempo «sacándose los ojos agradablemente», y el inmenso horno de la caridad de Dios se lo ocultan a sí mismos* (V, p. 134).

Convendría señalar ciertos sueños místicos relatados en el *Journal* (V, p. 119, 129, 208, 249, 266), porque son de una profundidad

extraordinaria. Me limitaré, sin embargo, a citar dos pasajes del tomo III, porque son más luminosos aún:

> Hacia el fin de este día, entristecido por las noticias que acababa de oír, abrí la *Divina comedia,* en el primer canto del *Purgatorio,* que leí en una especie de arrobamiento. Me pareció que, con el vidente, subía del Infierno y que veía, por fin, la luz que describe tan maravillosamente. Mi corazón se sintió repentinamente aliviado. Comprendí que, detrás del sueño horrible en que se agita la humanidad de hoy, se encuentra permanentemente una realidad inmutable, serena, eternamente bienaventurada. Lo sabía ya, sin duda, pero no lo sabía más que por la ayuda de mi razón, y súbitamente lo experimenté, en lo más profundo de mí mismo, gracias a estos versos inspirados. Hitler puede destruir las ciudades y expulsarnos de nuestras casas, *pero no puede expulsar la alegría sobrenatural que nos viene de arriba* (III, p. 108-109).

Con más transparencia aún, dice dos páginas después:

> Canto sexto del *Purgatorio.* Se *ve* todo lo que dice este hombre...: Algunas frases obsesionan el recuerdo, como aquel grito de La Pía: «*Ricorditi di me, che son la Pia...*» Se avanza hasta el mundo aterrador de la *realidad,* allí donde cesa Maya, donde cesa la ilusión de los sentidos, donde se desvanece esa decoración de la vida que nos oculta la verdad: pero en esta especie de paisaje espiritual en que nos movemos, las almas son presentadas de tal suerte que se las ve como si, prestándonos el autor sus ojos, viéramos a nuestra vez en lo invisible (III, p. 111) [55].

6. La transfiguración del universo

Green hace entrever a veces la faz que tendría el mundo en gracia. Las notas pesimistas y sombrías se depuran suavemente en los textos que voy a citar. Es la imagen auténtica del hombre la que aparece en estas líneas:

---

[55] Las palabras subrayadas lo son por Green mismo.

> Sobre el rostro de Adán había, antes de la caída, *un signo divino*, y este signo lo veríamos sobre el rostro de los santos, si no tuviésemos ojos de enfermos; pero permanece indescifrable. Yo creo que todo, a nuestro alrededor, lleva *la marca de un gran cataclismo sobrenatural y, al mismo tiempo, la marca de una creación divina*. Esta es la razón de que tanta fealdad se mezcle a tanta belleza. La creación hace un relato, y este relato es doble: habla *al mismo tiempo* del Paraíso terrenal y de la caída. Sucede a veces que el temor se mezcla a la magnificencia, por ejemplo en el Gran Cañón o en el Océano. El cielo, en cambio, parece intacto; es lo que ha debido ser. De aquí esa atracción irresistible que ejerce, no sobre los sentidos, sino sobre el alma (V, p. 155-156).

Habíamos comenzado con la fascinación del cielo estrellado, que inspiraba al joven Green temor y paz; hemos caminado por el «sendero agreste», voluntariamente elegido a los veinte años; hemos visto los extravíos de un alma alternativamente cautivada por el mundo sensible y hastiada de él. Llegamos por fin a una visión del universo en que la belleza divina se deja vislumbrar en la materia, y la fealdad no es más que la torpe marca del pecado. El aire que respiramos en este texto del 8 de marzo de 1948 es absolutamente virgen; purificado de los terrores calvinistas, nos tonifica y despliega las alas de nuestras almas. ¡Nuestras almas! Ellas son las que, en este universo inmenso, forman la galaxia más secreta:

> El alma debe resplandecer así en la presencia de Dios, porque es como un grano de polvo comparada con este gran sol, pero brilla también con la luz que toma de él, *y lo que la hace vivir es esta luz en que se mueve*. Recuerdo haber leído en Santa Teresa de Jesús que *un alma en estado de gracia es tan hermosa, que el que pudiera verla, la tomaría, si esto fuera posible, por otro Dios* (V, p. 154-155).

Lo que hace vivir al alma es la luz divina en que se mueve: aquí se evoca el *Paraíso* de Dante, donde los elegidos son llamas que danzan, cantan y brillan, blancura sobre blancura, luz sobre

luz, en medio del horno del amor divino. ¿Quién ha dicho que Green era un novelista nocturno? ¿Dónde está ahora aquella noche en que se debatía con toda la humanidad? «La noche está iluminada como el día», dice el Salmo. La voz de Green se torna serena y luminosa, porque Dios ha entrado en su vida y Green le ha escuchado. ¿Qué otro testimonio desearíamos de la realidad de esta luz invisible, que puede inspirar tales acentos a un hombre que conoció las alegrías y los dolores de la noche terrestre?

* * *

Y he aquí que, *incluso en esta tierra,* vislumbramos el semblante de Dios:

> He pensado en el pequeño Harald, el hijo de Frau Ringler, nuestra patrona de Salzburgo. Es un precioso niño de dos años, pero está enfermo. La víspera de nuestra marcha, su madre entró en mi cuarto, llevándolo en brazos. Tenía un rostro blanco como la cera, con inmensos ojos negros, brillantes y graves. Con su camisón, que le ocultaba los pies, tenía una majestad extraordinaria, la que se atribuye a Jesús niño, y en cada una de sus manos llevaba una rosa envuelta en papel. *No creo haber visto nunca un ser humano que hiciera pensar en Dios con tanta fuerza.* Nos ofreció una rosa a cada uno, sin sonreír ni abrir la boca. Esto me impresionó profundamente. De una manera inexpresable, me pareció que allí se producía *como una irrupción de lo invisible en el mundo visible* (*Journal* del 16 de septiembre de 1950, en *Figaro littéraire,* 14 de abril de 1951).

Un segundo eslabón se cierra: Green, que ha soñado siempre con su infancia mística, la vuelve a encontrar en el rostro de este pequeño Harald; él, que sufrió de ternuras inquietas por la infancia, a lo largo de los años del «camino agreste», descubre la irrupción de Dios en un rostro infantil. El reino de los cielos ¿no es acaso semejante a un niño? ¿No debemos todos hacernos nuevamente «niños»? Conozco pocas páginas tan conmovedoras como

esta: la majestad del pequeñuelo, imagen de la de Jesús niño, la luz de sus grande ojos, su gravedad, que evoca la mirada profunda y seria de los Cristos bizantinos o románicos, y, sobre todo, el *silencio* de ese pequeño ser, el ofrecimiento silencioso de sus rosas, y la ausencia de sonrisa... Si hay en Dios infancia eterna, juventud resurgente en el seno de su «triplicación», si hay en Él luz y majestad, hay también, y sobre todo, a causa de nuestros pecados, a causa de nuestra redención, a causa de ese sufrimiento que Dios ha asumido, hay esta infancia dolorosa, que no se defiende, este ofrecimiento silencioso, esta ausencia de sonrisa, no porque Dios no sea la alegría, sino porque quiere revelarnos así la gravedad, la seriedad de la obra de nuestra salvación...

Después de esta evocación de Dios, joven a la vez que eterno, conviene citar las páginas de Green sobre aquel que, aquí abajo, fué la más conmovedora imagen de Jesús: San Francisco de Asís:

> Siempre me ha preocupado esta lectura del libro de Joergensen (sobre San Francisco de Asís), porque veo muy bien que lanza una condena sobre el modo de vivir de todos nosotros. Estamos tan lejos del Evangelio, que, a primera vista, no se comprende bien cómo podríamos volver a él. Yo sé que, al ponernos de rodillas para recitar nuestras oraciones, estamos en él (en cierto modo), pero, durante el resto del día, nos separan abismos del Evangelio. Parece que no podemos abrir la boca sin que nuestras palabras renieguen de él. Hemos perdido la ruta de la dicha. La vida de un franciscano hacia el año 1200 nos parece un martirio, porque sólo percibimos de ella los aspectos más difíciles y que repugnan a nuestra concepción del *bienestar*. No concebimos la alegría interior, inefable, que formaba la contrapartida de aquellas privaciones, terribles a nuestros ojos... Eran hombres ebrios de alegría, y de una alegría tal, que nuestros desdichados placeres jamás se han acercado a ella. San Francisco fué, sin duda, uno de los más grandes poetas, hasta tal punto, que uno se pregunta si la santidad no es la poesía en su forma absoluta, y si la poesía humana, incluso cuando anda a rastras por el suelo, no es el reflejo de un esplendor espiritual que somos incapaces de imaginarnos.

¿Qué nos importaría dormir sobre una tabla si Cristo y María vinieran a visitarnos? Resulta abrumador pensar cuántas cosas necesitamos para pasar un breve día sin sufrir. Hay personas a quienes un mal almuerzo, o lo que ellas llaman un mal almuerzo, las entristece. Desde hace algunos días, me pregunto si Cristo no nos ha ofrecido su Evangelio por *segunda vez* en vida de San Francisco. Sé muy bien que nos lo ofrece todos los días, a todas las horas del día, pero aquella vez fué, si puedo hablar así, una vez especial, una exhortación más particularmente apremiante. El mundo, todo el mundo cristiano debiera escucharla. No parece que esto haya tenido lugar (IV, p. 59-61).

La santidad, que sería la forma absoluta de la poesía: ¿no tenía yo razón al hablar de transfiguración del mundo en la gracia? Y esta alegría de que Fray Francisco andaba ebrio, porque Cristo y María venían a visitarle, ¿no nos orienta hacia nuestro gran Bernanos, profeta de la Alegría pascual?

Así avanzamos insensiblemente, en este viaje por países asediados por el silencio de Dios. En el corazón de este silencio, de esta ausencia, en el seno de esta lucha cósmica, se manifiesta la transfiguración, en la alegría de una infancia recobrada. Green escribe en su *Journal:* «Dios no habla» (V, p. 247). Pero añade más adelante: «Todo habla de Dios» (V, p. 263).

He aquí la victoria que ha vencido al mundo, dice San Juan: NUESTRA FE. La fe nos habla de Dios. Esta fe es frágil, oscura; debe ser defendida como una pequeña lámpara que es protegida por la mano en el seno de la noche borrascosa. Pero al que la protege y la nutre así, cualesquiera que sean sus pecados, sus dudas, incluso sus extravíos, la luz le será dada. Será *testigo de Dios.* Estas son las palabras que yo digo, con alegría y ternura, a Julien Green.

CONCLUSION

Graham Greene ha mostrado cómo es preciso *esperar,* a pesar de todo. Julien Green da testimonio más bien de la virtud teologal

de la *fe*. Pero esta fe desemboca en la caridad de Dios, la caridad de Dios para con nosotros, porque esta caridad nos ha creado y salvado. He aquí los dos textos con que termino este capítulo. Los he reservado hasta ahora, porque son los más bellos que Green ha escrito. El primero, sin fecha, se sitúa en los alrededores de abril de 1950. Corona el tomo V del *Journal:*

> Si tuviera que partir esta noche y se me preguntara *qué es lo que más me conmueve en este mundo,* diría quizá que *es el paso de Dios por el corazón de los hombres.* Todo se pierde en el amor y, *aunque sea verdad que seremos juzgados según el amor, es igualmente indudable que seremos juzgados por el amor, que no es otro sino Dios.* Yo creo que si se diera el nombre de Mal a la falta de caridad, en vez de abrumar al pobre cuerpo humano con esta maldición, *se haría zozobrar a todo un falso cristianismo* y, al mismo tiempo, se abriría el reino de Dios a millones de almas (V, p. 361-362).

Seremos juzgados según el amor, pero, sobre todo, POR el amor, QUE NO ES OTRO SINO DIOS: henos aquí lejos de las elucubraciones de la gnosis. Este amor desciende al mundo; en la oración del cristiano se convierte en un reflejo de la oración de Cristo en la Cruz, que pedía por los hombres perdidos en la noche:

> Por las praderas del cielo, he dejado correr a mis pensamientos como ovejas, y vagan por los vastos espacios que habita el viento. Pastor de la Escritura, extiende sobre ellos tu cayado, que los librará de perderse. Que pasten en los tranquilos herbazales de tu palabra, al borde de las aguas que corren sin ruido. Que reposen a la sombra de la gran bendición silenciosa de tu mirada. Que tu mano dulce y poderosa los lleve hacia ti si se extravían en el valle de la duda. Que tu voz los pacifique, Señor, y que los latidos de su corazón se calmen ante la proximidad de la gran noche que avanza sobre la tierra (III, p. 256).

Capítulo III

BERNANOS O EL PROFETA DE LA ALEGRIA

Bernanos es un escritor profeta. Con su mirada profunda, que se apodera de nosotros fulgurantemente, nos transporta a lo eterno. Nos fuerza a ver el verdadero juego de nuestra vida: «si nuestras dichas son con frecuencia terrestres, nuestras desdichas son siempre sobrenaturales». En el seno de un mensaje que figurará entre los más trágicos de este siglo, estalla una tremenda fuerza de alegría. La clave de la obra de Bernanos es el misterio pascual, muerte y vida.

Bernanos encanta a unos lectores e irrita a otros; pero la importancia de su mensaje crece de día en día. Imposible situar a Bernanos entre los jansenistas que se ignoran. Si uno se decide a prescindir de ciertos excesos de lenguaje, de cierto aire sobrenatural que a veces parece gran guiñol, la precisión teológica de sus visiones se impone absolutamente. Tenemos necesidad de él. Después de Péguy nos faltaba una voz que nos produjera la impresión casi física de la presencia de lo sobrenatural.

Bernanos conoció todas nuestras angustias. Conoció también la alegría. Y nos la da. Amaba a este mundo:

> Cuando me muera, decid al dulce reino de la Tierra que yo lo amaba más de lo que nunca he osado confesar (CRGB, p. 5) [1].

Me gusta el pudor viril de esta frase. El poeta puede maldecir aparentemente este mundo de pecado, pero sabemos que sus maldiciones ocultan una ternura inmensa por este universo que ve transfigurado en Dios.

Si Bernanos amaba la tierra, sabía también que la tierra no es nada sin la esperanza, la cual es un martirio:

> En su más alta tensión, la esperanza acaba por consumirnos (CRGB, p. 37).

Esta esperanza nos consume, pero también nos transfigura; nos da el amor divino a cambio de nuestro pobre sufrimiento humano:

> Odiarse a sí mismo es más fácil de lo que se cree. La gracia está en olvidarse a sí mismo. Pero, si todo orgullo estuviera muerto en nosotros, la gracia de las gracias estaría en amarse humildemente a sí mismo, como a cualquiera otro de los miembros sufrientes de Jesucristo (JCC, p. 363).

Todos los sufrimientos del mundo dibujan misteriosamente un icono, el del cuerpo de Jesús, en el cual se consuma la pasión redentora. He aquí por qué las palabras más bellas que puedo citar en este libro han sido escritas por Bernanos: «Todo es gracia» (JCC, p. 366).

Tenemos que preguntar a Bernanos el secreto de su alegría. Esta alegría es un misterio, puesto que sirve de título al libro más

---

[1] Cito con las siguientes siglas SS = *Sous le soleil de Satan;* I = *L'imposture;* J = *La joie;* MO = *Monsieur Ouine;* JCC = *Journal d'un curé de campagne;* DC = *Dialogue des carmélites;* CRGB = *Georges Bernanos en Cahiers du Rhône;* PB = *Présence de Bernanos,* por Luc ESTANG, en col. *Présences.*

negro de los que escribió, el que cuenta la agonía espantosa de una niña inocente, *Chantal de Clergerie,* la santita a quien le ha sido robado todo, incluso su muerte. En nuestros tiempos de violencia y de mentira, Bernanos nos presenta la respuesta de la fe al silencio de Dios. Es preciso dar a los hombres una esperanza. Una esperanza para los que no tienen ninguna. Una esperanza para esos cristianos que ya no saben «a qué precio han sido rescatados». La pregunta que Bernanos hace a todos los cristianos es ésta:

> ¿Sois capaces de rejuvenecer el mundo, sí o no? El Evangelio es siempre joven, sois vosotros los viejos (*Les Grandes cimetières sous la lune,* citado por L. Estang, PB, p. 129).

I. LA TENTACION DE LA DESESPERACION

1. La desesperación

Todos los protagonistas de Bernanos, todos los cristianos que saca a escena y que son verdaderos discípulos de Jesús, conocen la tentación de la desesperación. Cuanto más cerca están de la santidad, más les acosa esta tentación.

La primera parte de *Sous le soleil de Satan* se titula: *La tentation du désespoir.* El abate Donissan no osa siquiera entregarse a la alegría; tiene miedo de que sea tentación del Maligno. Contemplando su crucifijo, el abate Donissan monologa así:

> ¡Oh alegría, más odiada por haber sido, un instante, tan amada! ¡Oh delirio de la esperanza! ¡Oh sonrisa, oh beso de la traición! En la mirada que fija siempre —sin una palabra de sus labios, sin un suspiro siquiera— sobre el Cristo impasible, se expresa de una vez la violencia de esta alma arrebatada. Tal el rostro entrevisto del mendigo malo, en la alta ventana resplandeciente, desde la sala del festín. Toda alegría es mala, dice esta mirada. Toda alegría viene de Satán. Puesto que jamás seré digno de esta preferencia que seduce a mi único amigo, ¡no me sigas engañando, no me llames más! Devuélveme a mi nada. Haz de mí la materia inerte de tu obra. No quiero gloria.

¡No quiero alegría! ¡Ni siquiera quiero ya esperanza! ¿Qué puedo dar yo? ¿Qué me queda? Sólo esta esperanza. Quítamela. Tómala. Si pudiera hacerlo sin odiarte, te abandonaría mi salvación, me condenaría por esas almas que me has confiado para burlarte de mí miserable. Y así desafiaba al abismo; lo llamaba con un voto solemne, con un corazón puro... (SS, p. 139).

Los vituperios de Sartre contra el absurdo son pura verborrea frente a este grito de una fuerza incomparable. Las angustias de Scobie son aquí superadas, oscurecidas, me atrevería a decir. Henos aquí en el seno de una visión sobrenatural del mundo. Permaneceremos dentro de ella hasta el fin de este libro.

Scobie estaba obsesionado por la pérdida *temporal* de los seres de que se sentía responsable. El abate Donissan se preocupa *por las almas* que le han sido confiadas por Dios mismo: está espantado por la omnipotencia aparente del pecado, paralizado por su propia impotencia, obsesionado por el crucifijo, y por eso cree que debe maldecir la alegría y la esperanza, *y desea incluso desaparecer en la nada.* La aspiración a la nada o, dicho de otro modo, la maldición lanzada sobre la criatura de Dios: he aquí el pecado satánico por excelencia. Bernanos sabe que este es el drama: la partida se juega entre Dios y Satán, «y el hombre es el único bastión que Dios ha querido poner entre sí mismo y el demonio».

El abate Donissan es más un atleta de la virtud que un santo; pero todos los libros de Bernanos, los que nos presentan aspectos más auténticos de la santidad, están obsesionados por la desesperación. Dejemos a un lado, provisionalmente, *L'imposture* y *La joie*; abramos el *Journal d'un curé de campagne,* que, según todos, es la obra maestra de Bernanos. La tentación de la desesperación constituye la trama del *Journal* del cura de Ambricourt. El cura no es un atleta de la virtud, es un pobre, *un simple:*

¿Qué quiere que le diga, hijo mío?, le dice el cura de Torcy; estas gentes no odian su simpleza, lo que hacen es defenderse de ella;

es como un fuego que les quema. Usted se pasea por el mundo con su pobre y humilde sonrisa que pide perdón, y empuñando una antorcha que usted parece tomar por un cayado. Nueve veces de cada diez, se la arrancarán de las manos, y le pondrán el pie encima (JCC, p. 223).

El cura de Ambricourt conoce la desesperación. Una serie de páginas arrancadas de su *Journal* expresaban demasiado claramente esta tentación. Otros pasajes dejan entrever su martirio:

Otra noche terrible; un sueño cortado por pesadillas. Llovía tan fuerte que no me atreví a ir hasta la iglesia. Nunca me he esforzado tanto por rezar, primero serenamente, tranquilamente, después con una especie de violencia concentrada, feroz, y, por consiguiente —una vez recuperada la sangre fría con gran dificultad—, con una voluntad casi desesperada (esta última palabra me causa horror), en un arrebato de la voluntad que hacía temblar de angustia a mi corazón. Nada (JCC, p. 129).

Y en otro lugar:

Nunca se reza solo. Mi tristeza era, sin duda, demasiado grande. No pedía a Dios más que para mí. Y no acudió (JCC, p. 131).

Y más claramente aún:

El pecado contra la esperanza —el más mortal de todos, y quizá el mejor recibido, el más acariciado. Hace falta mucho tiempo para reconocerlo, y la tristeza que lo anuncia, que le precede, ¡es tan dulce! Es el más rico de los elixires del demonio, su ambrosía. Porque la angustia... (*la página ha sido rasgada*) (JCC, p. 137).

Y también:

(La brusquedad, el carácter fulminante de mi desdicha. El espíritu de oración me ha abandonado sin desgarramiento, espontáneamente, como cae una fruta). Sólo después me ha venido el espanto. He comprendido que el vaso estaba roto, al mirar mis manos vacías (JCC, p. 158).

Por último, el texto quizá más desgarrador, cuya importancia subrayo, porque volveremos a encontrarlo al terminar este libro:

¡Oh! Sé perfectamente que el deseo de la oración es ya una oración, y que Dios no sabría pedir más. Pero no me limitaba a cumplir un deber. La oración me era en aquel momento tan indispensable como el aire a mis pulmones, como el oxígeno a mi sangre. Detrás de mí no estaba ya la vida cotidiana, familiar, a la que uno acaba de escapar con un impulso, pero conservando en el fondo la certeza de poder entrar de nuevo en ella tan pronto como quiera. Detrás de mí no había nada. Y delante de mí, UN MURO, UN MURO NEGRO (JCC, p. 129).

El silencio de Dios es aquí total: no envuelve sólo un universo de violencia y de mentira, sino, sobre todo, el alma de los que quieren darse totalmente a Dios en la santidad. Esto no es un rasgo accidental del universo de Bernanos, sino una verdad profunda, especialmente adaptada a nuestro tiempo. Es también una verdad cristiana.

2. EL PODER DEL PECADO

La angustia de los santos en Bernanos procede de su conciencia del pecado; teniendo el don de visión espiritual, ven lo que los demás no ven. Bajo la mirada de Donissan, Mouchette se ve a sí misma, descubre el mundo pecador:

Por todas partes, el pecado rasgaba su envoltura, dejaba ver el misterio de su generación: decenas de hombres y de mujeres atados con las fibras del mismo cáncer, y las espantosas ataduras se retraían, semejantes a los tentáculos cortados de un pulpo, hasta el núcleo del monstruo mismo, el pecado inicial, ignorado por todos, en un corazón de niño (SS, p. 211).

Lo mismo puede leerse en el *Journal*, cuando recoge la conversación del cura con la Condesa:

La semilla del mal y la del bien vuelan por todas partes, dijo el cura. La gran desgracia está en que la justicia de los hombres interviene siempre demasiado tarde: reprime o marchita los actos, sin poder remontarse más alto ni más lejos que el que los ha cometido. Pero nuestras faltas ocultas envenenan el aire que otros respiran, y determinado

crimen, del que un miserable llevaba el germen sin saberlo, jamás hubiera hecho madurar su fruto sin este principio de corrupción.

—Eso son locuras, simples locuras, sueños malsanos, interrumpió la Condesa. (Estaba lívida). Si se pensara en esas cosas, no se podría vivir.

—Lo creo, señora; creo que si Dios nos diera una idea clara de la solidaridad que nos une a los demás, en el bien y en el mal, no podríamos, efectivamente, seguir viviendo (JCC, p. 204).

Esta visión del pecado, que impide vivir, es reflejo de los innumerables aspectos que reviste la rebelión primordial del hombre contra Dios. Ciertas formas del mal, principalmente, espantan a Bernanos.

a. LA LUJURIA

Es sobre todo la lujuria de los niños la que obsesiona a los «santos» del mundo bernanosiano. Todos conocen la historia de Seraphita Dumouchel, en el *Journal:*

Ahora me pregunto si preparaba mis lecciones de catecismo con bastante cuidado. Esta noche se me ha ocurrido pensar que había esperado demasiado de lo que no es, en suma, más que una obligación de mi ministerio, y de las más ingratas, de las más rudas. ¿Quién soy yo para pedir consuelos a estos pequeños seres? Había soñado hablarles con el corazón en la mano, compartir con ellos mis penas, mis alegrías —¡naturalmente, sin correr el riesgo de herirlos!—; hacer pasar mi vida por esta enseñanza como la hago pasar por mi oración (JCC, p. 125).

Pues bien, los niños del catecismo se burlan de él. Una sola, Seraphita, parece escuchar con fervor, y responde con exactitud a sus preguntas. El cura se deja conmover por esta mirada. Hasta el día en que la pequeña diablesa le dice que le escucha «porque tiene ojos hermosos»; respuesta acogida con risas sofocadas y codazos de las otras niñas. Y el rumor dirá muy pronto que «el cura trastorna a las chiquillas».

Semejante maldad, tan precoz, tan lúcida, tan exacta en el arte de herir en lo vivo al alma del cura de Ambricourt, no se explica en el plano natural: en un alma infantil esta malicia tiene algo de monstruoso, de diabólico. Si la infancia misma está envenenada, ¿dónde encontraremos esas reservas de pureza, esas fuentes vivas que el alma más santa necesita para abrevarse? La maldad de Mouchette, la de Seraphita, la de Chantal (la hija de la Condesa), son el fruto de los pecados de los otros, «que envenenan la atmósfera» respirada por los niños. Aquí se revela la presencia de un «cuerpo del pecado», antítesis del «cuerpo místico de Jesucristo».

El cura conoció muy pronto, en la taberna de sus padres, la lujuria que los clientes ostentaban ante sus ojos de niño horrorizado. También Seraphita lo ha visto y oído todo en la granja paterna. La lujuria de los niños inspira al cura esta página admirable:

> La lujuria me da miedo. Sobre todo, la impureza de los niños... La conozco. ¡Oh! ¡Tampoco yo la tomo por lo trágico! Pienso, al contrario, que debemos soportarla con mucha paciencia, porque la menor imprudencia puede tener, en esta materia, consecuencias aterradoras. ¡Es tan difícil distinguir de las otras las heridas profundas, e incluso entonces, tan peligroso sondearlas! Más vale, a veces, dejarlas cicatrizar solas: no se tortura un absceso naciente. Pero esto no me impide detestar esa conspiración universal, esa decisión de no ver lo que, sin embargo, salta a la vista, esa sonrisa frívola y entendida de los adultos frente a ciertas congojas a las que no se concede importancia porque apenas pueden expresarse en nuestro lenguaje de hombres maduros. También yo conocí muy pronto la tristeza, para no sublevarme contra la estupidez y la injusticia de todos frente a la tristeza de los niños, tan misteriosa. La experiencia, ¡ay!, nos demuestra que hay desesperaciones de niño. Y el demonio de la angustia es esencialmente, a mi juicio, un demonio impuro (JCC, p. 121-122).

La tristeza misericordiosa con que el cura juzga la impureza de Seraphita no tiene igual más que en su indignación frente a la

cómplice frivolidad de los adultos en esta materia. Es preciso citar aquí un texto terrible, del que es ilustración inolvidable el ambiente estudiantil en que se desarrolla *Moïra*; conviene citarlo íntegramente, pues yo quisiera verlo escrito en letras de oro en el espíritu de cada uno de nosotros, hombres adultos, que queremos dárnoslas de astutos:

> ¿Qué se sabe de la lujuria...? La lujuria es una herida misteriosa en el costado de la especie. ¿Qué digo, en su costado? En la fuente misma de la vida. Confundir la lujuria del hombre con el deseo que aproxima los sexos es como dar el mismo nombre al tumor y al órgano devorado por él, cuya forma es a veces espantosamente reproducida por la deformidad del tumor. El mundo, ayudado por todos los encantos del arte, se esfuerza en ocultar esta herida vergonzosa. Se diría que teme, a cada generación nueva, una sublevación de la dignidad, de la desesperación —el amotinamiento de los seres todavía puros, intactos. ¡Con qué extraña solicitud vela por los pequeños, a fin de obtener anticipadamente, a fuerza de imágenes encantadoras, la humillación de una primera experiencia casi forzosamente irrisoria! Y cuando se eleva, a pesar de todo, la queja semiconsciente de la joven majestad humana escarnecida, ultrajada por los demonios, ¡qué maña se da para sofocarla bajo las sonrisas! Qué hábil dosificación de sentimiento y de ingenio, de compasión, de ternura, de ironía; qué complice vigilancia alrededor de la adolescencia! ¡No se afanan más los martinetes en torno a su cría, en su primer vuelo! Y si la repugnancia es demasiado fuerte, si la preciosa criatura sobre la que aún velan los ángeles, atacada de náuseas, quiere vomitar, ¡con qué solicitud se le tiende la bacía de oro, cincelada por los artistas, guarnecida por los poetas, mientras que la orquesta acompaña en sordina, con un inmenso murmullo de follaje y de aguas vivas, sus arcadas! (JCC, p. 153-154).

Actualmente se considera de buen tono rebajar el pecado de la carne, y los sentimientos de culpabilidad que implica, al nivel de los complejos médicos; Green sería, según esto, una presa magnífica para los psiquiatras, y no digamos Graham Greene. La página que acabo de citar podría también, a juicio de un psicoanalista, inspirar numerosos comentarios. Yo no niego estos descubri-

mientos, como tampoco los negaban Green, Graham Greene o Bernanos. Pero, lo mismo que ellos, quiero superarlos. El texto que acabamos de leer vuela por encima del punto de vista de las técnicas médicas, porque se inspira en un sentimiento de amor. El clínico psiquiatra de *La joie*, el siniestro Lapérouse, fracasa al tratar de curar la locura de la abuela de Chantal de Clergerie, porque comete el mismo crimen que el abate Cénabre: pretende entrar en la intimidad de las conciencias con «una curiosidad sin amor»; se imagina que la vida interior es una oscura lucha de los instintos [2]. Bernanos restituye al drama de la lujuria su significado trágico, descubriendo el vínculo que une profundamente la sexualidad aberrante con la angustia, el mutismo, la inmovilidad pétrea de los seres dominados por este vicio:

> ¿Cómo no se comprende más a menudo, escribe el cura rural, que la máscara del placer, despojada de toda hipocresía, es precisamente la de la angustia? (JCC, p. 154).

El demonio de la lujuria es un demonio «mudo». Todos los métodos médicos que reduzcan el sentimiento de culpabilidad a un complejo accidental, que habrá de tratarse por medios puramente psíquicos, sin tener en cuenta el elemento espiritual que implica, fracasarán. Nunca ha habido tantos desequilibrados como en nuestro siglo, que, sin embargo, hace del psicoanálisis una panacea. Si es verdad que el poder de dar la vida está vinculado en el hombre a la más íntima participación que tiene con Dios (porque Dios es esencialmente el que, por amor, da la vida), todo lo que vicia esta vocación, esta capacidad de ser padre, ataca a la raíz misma del ser humano. Esto será siempre así.

---

[2] DE GREEFF, *La nuit est ma lumière* y *Notre destinée et nos instincts* (col. *Présences*, París, 1945), da testimonio de la existencia de un psicoanálisis espiritualista. Léase también la reedición de la obra de R. DALBIEZ, *La psychanalyse*, París, Desclée de Brouwer, 2 vols., 1950 (2.ª ed.).

b. LOS NIÑOS HUMILLADOS

En un sentido más profundo que la lujuria, el crimen del mundo es el aplastamiento de los niños. ¿Quién puede olvidar el rostro cerrado y doloroso, la voz seca y cortante de la pequeña Chantal, del *Journal d'un curé de campagne?* La película sacada de esta obra ha popularizado esta máscara en que se lee la rebelión satánica de una niña que no perdona a sus padres el pecado que cometen: el conde, que es infiel a su mujer, obliga a Chantal, a una edad en que este espectáculo es insufrible, a ser testigo de su vida de pecado con la institutriz, y su madre, que, replegada en el recuerdo de su hijo, vive en la desesperación y en el odio de Dios, privan a Chantal del afecto a que tiene derecho. Pecado de desesperación y de orgullo en un alma infantil, porque el mundo mata en ella la esperanza y el amor: he aquí el secreto de los «niños humillados».

* * *

Pero Bernanos ve más hondo cuando grita que el mundo moderno pisotea no sólo el cuerpo y el alma de los niños, sino también *el espíritu de infancia,* aquel al que glorifican las *Bienaventuranzas* evangélicas. Hay aquí un pecado del espíritu. El cura de Torcy lo declara así al cura de Ambricourt:

> La Palabra se hace pequeña con los pequeños. Pero cuando los mayores —los Soberbios— consideran astuto representársela como un simple cuento de hadas, no conservando de ella más que los detalles enternecedores y poéticos, me da miedo —miedo por ellos, naturalmente—. Oyes al hipócrita, al lujurioso, al avaro, al rico malo —con sus gordos morros y sus ojos fosforescentes— susurrar el *Sinite parvulos,* sin que se les pase por la imaginación fijarse en las palabras que siguen —quizá una de las sentencias más terribles que el hombre ha oído: «Si no os hacéis como uno de estos pequeñuelos, no entraréis en el reino de Dios» (JCC, p. 68-69).

El espíritu de infancia no es, pues, un enternecimiento romántico frente a la puerilidad y el frescor de la niñez; es la realidad más augusta de la fe, porque, en estos niños pisoteados, es Dios mismo el escarnecido.

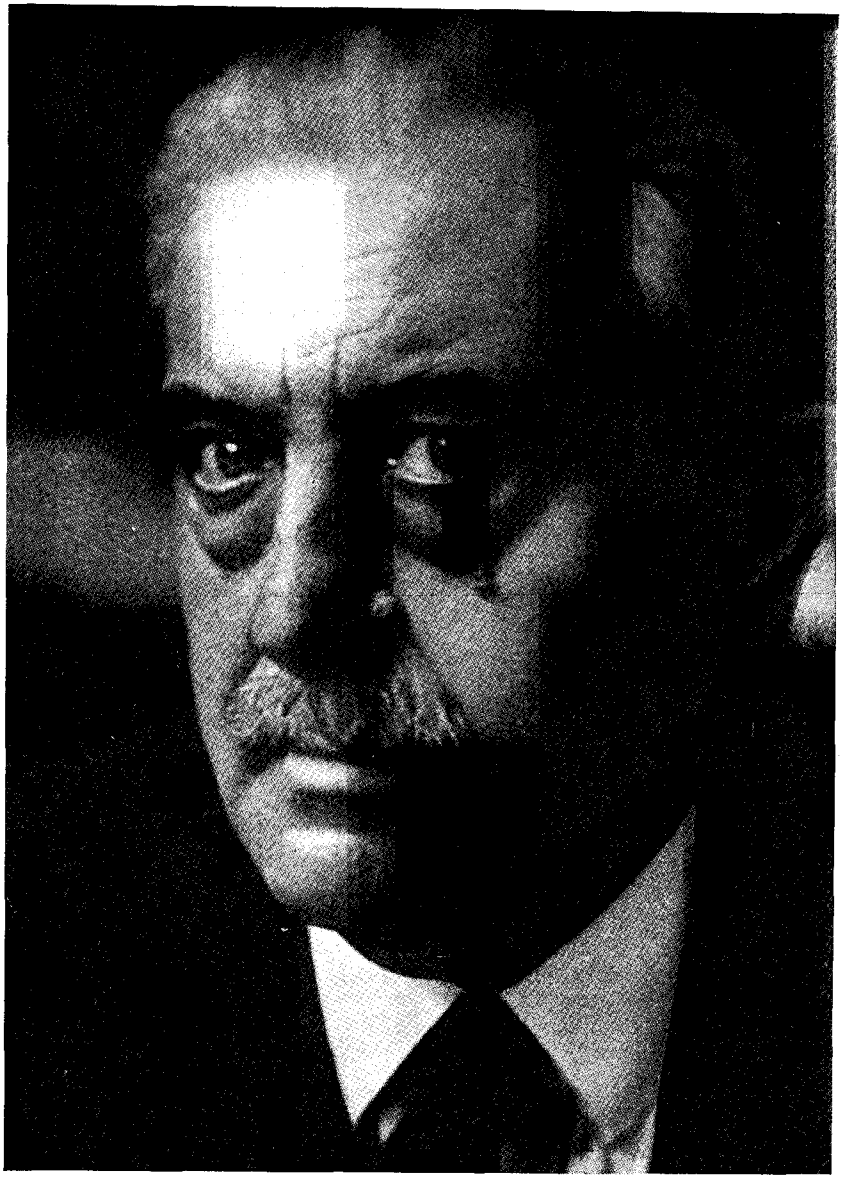
Es precisamente en este ángulo donde hay que situarse para descubrir el alcance de los escritos políticos de Bernanos: el fondo de su pensamiento, en sus obras políticas, está aquí, y no en otro sitio. El crimen de las sociedades modernas, especialmente el que se manifiesta abiertamente en esa cosa innoble que es la guerra, consiste en matar la juventud del mundo:

> Cada veinte años, las juventudes del mundo hacen una pregunta a la que nuestra sociedad no puede responder. A falta de respuesta, la sociedad las moviliza, como un ministro que movilizara a los carteros o a los ferroviarios. Escribo esto porque es verdad. Nadie podría escapar a esta evidencia. La movilización de las juventudes llega a ser una medida indispensable, una necesidad de Estado, un fenómeno universal (*Enfants humiliés*, p. 71).

No sólo hay movilizaciones militares, hay también las de propaganda. ¡Qué tentación, cuando el Estado no puede responder a las verdaderas cuestiones de la vida, utilizar el poder creciente que le da la técnica para encuadrar a las juventudes en una pseudo-religión, la de las sociedades totalitarias, o la de las ideologías democráticas...!

La guerra moderna es la forma más satánica de este desprecio del espíritu de infancia, de esta rebelión contra las *Bienaventuranzas:*

> Las naciones ya no hacen la guerra con su ejército; nuestro ejército es nuestra juventud en armas. La Retaguardia puede definirse con una palabra: es Francia sin juventud, privada de esta parte esencial, y que lentamente se acostumbra a esta ausencia, hasta el punto de no notarla ya más que en forma de un dolor sentimental, que va languideciendo de día en día. Todo el horror de las guerras modernas



Georges Bernanos o el profeta de la alegría

parece, desde este punto de vista, realmente satánico. Las patrias arriesgaban ejércitos; el mundo, desde el primer momento, empeña hoy su juventud, y luego se organiza como si esta prenda no hubiera de serle restituída nunca. En efecto, nunca le será restituída, si las hostilidades se prolongan, porque una juventud reducida a la mitad, profundamente alterada en su fondo moral *por una misión expiatoria asumida casi al salir de la infancia, a la edad en que, según la naturaleza, el ser tiene derecho a la protección, lejos de estar obligado a proteger a los demás...*, esta juventud ya no es más que un fantasma de juventud, una juventud inmediatamente absorbida por la enorme, la opulenta Retaguardia, llegada al término de su madurez, madura al fin (EH, p. 68).

Un texto así no necesita comentario. *No se lee;* se inscribe por sí mismo, con letras de fuego, en el corazón de cada uno.

El crimen así cometido contra la juventud consiste en matar el amor:

La juventud ocupa en la sociedad el lugar del amor en la vida de un hombre: este papel puede tener una importancia inmensa: no parece indispensable a quien no observa más que el exterior de las cosas. Hay vidas sin amor que parecen absolutamente normales, llenas de acontecimientos. Una sociedad sin juventud no presenta ningún síntoma visible de decrepitud, nada manifiesta su brusco envejecimiento, porque no tiene ni venas ni arterias: lo único que hace es endurecerse, cobrar ese carácter particular de egoísmo animal, caricatura innoble del egoísmo sagrado de la primera infancia. De 1914 a 1918, la Retaguardia ha podido prescindir muy bien de nosotros. La muerte de un millón y medio de los nuestros no ha cambiado nada en su aspecto, mientras que se sintió mutilada por la pérdida de las minas de Briey. Más aún: aunque no hubiera vuelto ni uno solo de nosotros, la historia de la posguerra no habría sido muy diferente. *Había sido hecha de antemano, y había sido hecha sin nosotros* (EH, p. 69).

Compadezco a quienes no vean aquí más que las quejas rabiosas de un «excombatiente», mientras que Bernanos se refiere a ese envejecimiento de las sociedades de que hablaba Péguy. La juven-

tud es el amor, porque participa, mejor que todas las demás edades de la vida, de «Dios, joven a la vez que eterno», porque con más facilidad que los demás estadios de la sociedad puede producir ese resurgimiento, esa presencia del amor eterno en lo temporal, que es la única salvación. Más profundamente aún, es el espíritu mismo de las *Bienaventuranzas* el que es negado por la ideología belicista. Que la juventud ocupe en la sociedad el lugar del amor en la vida de un hombre, es algo más que un pensamiento admirable, *es un pensamiento verdadero*. «Construir es siempre una obra de amor», declara Bernanos (EH, p. 253); las sociedades modernas, que se arreglan para vivir sin juventud, y pretenden construir un mundo nuevo, las sociedades que sonríen a la juventud, pero la desprecian alistándola, engañándola, *violándola* en su conciencia íntima con el horrible concierto de las propagandas, son demoníacas en su esencia. El acento de Bernanos es aquí profético, no porque escriba en un lenguaje admirable, en que, después de una sorda subida de la cólera, la última palabre estalla como un mazazo vengador, sino porque se inspira en los profetas de la Biblia, que siempre afirmaron, en nombre del Señor, que el crimen más grande del mundo era el aplastamiento de los pequeños por los poderosos.

c. LA POBREZA DESPRECIADA

Las *Bienaventuranzas* no enaltecen sólo a los corazones puros, no bendicen únicamente el espíritu de infancia, sino que proclaman dichosas las conciencias de los pobres. Un vínculo secreto une al espíritu de pureza, al espíritu de infancia y al espíritu de pobreza.

La pobreza en el mundo obsesiona a Bernanos. Porque no ajustaba su paso al de los constructores, incluso cristianos, de paraísos en la tierra, se le ha acusado de reaccionario. Aquí, una vez

más, si se considera el centro de su visión sobre el pecado en el mundo: las *Bienaventuranzas* evangélicas pisoteadas, inmediatamente se descubre que esta visión supera las contingencias inmediatas para elevarse al nivel de la visión profética. La pobreza es aquí abajo uno de esos lugares misteriosos en que se consuma el misterio de iniquidad, pero donde se cumple igualmente el misterio de la gracia.

Todos los santos de Bernanos son *pobres*, física y espiritualmente. Han tenido una infancia penosa, aplastada por las dificultades económicas; tienen también esa simplicidad de alma, esa ausencia de defensa, esa ingenuidad que acompaña a la verdadera pobreza [3], que es bendecida por Dios. Una página del *Journal* ilumina, hasta profundidades de vértigo, el misterio de esos millones de pobres que el mundo deja vegetar en la actualidad: lo que aparentemente es desecho, masa amorfa perdida en la inmensidad, aparece misteriosamente unido a Jesucristo:

> Es suficiente haber oído —o haber creído oír— una vez el lamento de un pueblo, un lamento que no se parece al de ningún otro pueblo... No es, por lo demás, un lamento: es un canto, un himno. ¡Oh! Sé muy bien que no es un himno de iglesia, y tampoco puede llamarse una oración. Dentro de él hay de todo, como suele decirse. El gemido del mujik bajo el látigo, los gritos de la mujer apaleada, el hipo del borracho y ese gruñido de alegría salvaje, ese rugido de las entrañas —porque la miseria y la lujuria ¡ay! se buscan y se llaman en las tinieblas como dos fieras hambrientas. Sí, esto debiera horrorizarme, en efecto. Sin embargo, creo que semejante miseria, *una miseria que ha olvidado hasta su nombre, que ya no busca, ya no razona, sino que abandona al azar su rostro huraño, debe despertarse un día sobre el hombro de Jesucristo* (JCC, p. 65).

---

[3] La célebre distinción de Péguy entre miseria y pobreza (*De Jean Coste*) aclara esta cuestión.

Los pobres pertenecen a la estirpe real de Jesucristo y de Francisco de Asís. Son ellos los que salvarán al mundo:

> Yo digo que el mundo será salvado por los pobres, y precisamente por esta especie de pobres que acabo de describir, esos a los que la sociedad moderna elimina poco a poco sin destruirlos, porque ellos son tan incapaces de adaptarse a ella como ella de asimilárselos, hasta que la ingeniosa paciencia de ellos domeñe, tarde o temprano, la ferocidad de esta sociedad. Digo que los pobres salvarán al mundo, y lo salvarán sin quererlo, contra su voluntad, sin pedir nada a cambio, por desconocer el precio del servicio que habrán prestado; realizarán este colosal negocio, y, naturalmente, no ganarán en él un céntimo. Parecerán discutir con el farmacéutico, con el panadero, con el tendero, con el propietario, ajustar, cada fin de mes, sus prodigiosas combinaciones, buscar incansablemente la solución de problemas más complicados que el de la cuadratura del círculo: el vestido que estire al mismo tiempo que el niño, el calzado indestructible, la manga que no se agujeree por el codo, el barato jarabe polivalente que cure las bronquitis, las anginas, el sarampión, la escarlatina, tan bueno para las encías del recién nacido como para los reumatismos del abuelo (EH, p. 248-249).

Textos semejantes sólo tienen sentido en la perspectiva de la fe católica, y, sin embargo, producen por sí mismos la sensación casi física de una verdad evidente. Tal es, sin duda, el carisma del profeta: hablar de un mundo sobrenatural, invisible, pero hablar de él en términos que hacen de este mundo invisible un mundo presente, encarnado, evidente, que nos quema en nuestros egoísmos con la fuerza de un fuego divino.

El mundo moderno, que desprecia la pobreza, es, por consiguiente, satánico:

> Me atrevo a escribir que una sociedad sin pobres es cristianamente inconcebible, y si nadie tiene ya valor para escribirlo después de mí, considero que no habré vivido en vano. ¿Queréis una sociedad sin pobres? Pues no tendréis más que una sociedad inhumana, o, más bien, la tenéis ya... El mundo moderno tiene dos enemigos, la in-

> fancia y la pobreza. ¿Que no tenéis más necesidad de pobres que de santos, decís? Bien. Vais a ver, estáis viendo ya lo que podrá ser mañana una sociedad sin santos y sin pobres. *Por cada pobre menos, tendréis cien monstruos, y por cada santo menos, tendréis cien mil monstruos* (PB, p. XVIII, XIX, XX, XXII).

No es necesario probar que las sociedades modernas están infestadas de monstruos; este pensamiento de Bernanos no significa, por lo demás, que los cristianos puedan resignarse, cruzados de brazos, al sufrimiento de los otros [4]. Se trata *del espíritu* de pobreza, aplastado por la rebelión contra la condición pecadora del hombre, como lo dice otro pasaje:

> Creéis compartir con el marxista su rebelión contra la injusticia, y no la compartís en absoluto. Porque os rebeláis contra cierto número de injusticias —todo lo grande que queráis—. Pero el marxista se rebela contra la condición humana misma, es decir, *contra el pecado original*. Pretende organizar el mundo como si el pecado original no existiera, o como si no fuera más que una invención de la clase explotadora; y ciertamente es mucho más grave, o al menos más peligroso para el hombre, negar el pecado original que negar a Dios (PB, p. XXIX).

Lo que Bernanos ataca en los movimientos sociales contemporáneos no son sus esfuerzos necesarios hacia una sociedad más

---

[4] En el plano temporal, todos los progresos contribuyen, en cuanto tales, al Reino de Dios, porque el caos, la enfermedad, el miedo, son el terreno mejor abonado para la tentación satánica; todo este libro lo prueba. Pero esta actividad humanista se limita a preparar la «cuna temporal» del Mesías, del mismo modo que lo hizo en otro tiempo José de Egipto, el verdadero patrono de la humanidad orientada hacia Cristo. La preparación de la «cuna temporal» es un deber estricto, porque, sin esto, una sociedad satánica acorrala a cada hombre contra el heroísmo de una esperanza cotidianamente teologal. La transfiguración sobrenatural del mundo corrige,

justa, sino su ideología secreta, la que niega el pecado original. Todo lo que he dicho de Camus debiera repetirse aquí.

d) EL GRAN MIEDO DE LOS «BIEN-PENSANTES»

El desprecio de las *Bienaventuranzas* se consuma en la traición de los que debieran, por su vocación de cristianos, defender estos valores esenciales de la vida. La complicidad miedosa y silenciosa de los «bien-pensantes» ante la mentira universal ha inspirado a Bernanos algunas de sus páginas más poderosas; esta complicidad llena sus escritos políticos; rebasa, hasta el punto de sepultarlo a veces, el tema central de *L'imposture,* y se manifiesta de nuevo en el *Mauvais Rêve,* en la persona del novelista.

Bernanos es, a veces, injusto en este punto. Su indignación profética olvida las adaptaciones necesarias de una Iglesia que, siendo trascendente, debe, sin embargo, encarnarse, con todos los riesgos que esto implica. Una vez más, es preciso considerar las cosas en su centro. Contra lo que Bernanos dispara es contra una actitud confortable que se ha adherido a los acomodos, que ya no ve en ellos «un mal necesario», sino una situación normal. El gran miedo de los bien-pensantes, idéntico a la tibieza que Green fustigaba en su *Pamphlet,* es otro aspecto del pecado contra las *Bienaventuranzas:* es la traición de los que están llamados, como Jesús, a proteger, a salvar el espíritu de infancia, de pureza y de pobreza evangélica.

Vista a esta altura, la palabra de Bernanos recobra toda su pertinencia. Acaba de hacernos ver el abismo de mal que amenaza con hacer desesperarse a los santos mismos.

---

corona y traspone a lo eterno los esfuerzos humanos; produce, sobre todo, un «mundo nuevo».

3. SATÁN

El odio contra las *Bienaventuranzas* es obra de Satán, porque el Príncipe de este mundo es el orgullo encarnado: la antítesis del espíritu de infancia es el orgullo luciferino.

Bernanos cree en la acción de Satán; el haber vuelto a introducir al demonio en la literatura es la razón de que *Sous le soleil de Satan* valiera a su autor una celebridad fulminante. Sólo los que han vivido el año 1926, durante el cual se publicaron *Les Faux Monnayeurs* y *Si le grain ne meurt*, al mismo tiempo que la primera novela de Bernanos, recordarán la prodigiosa conmoción desencadenada en el mundo católico y no católico; fué como un trueno anunciador de los apocalipsis que el mundo conocería más tarde; me da reparo recordar que el escándalo provocado fué especialmente grande entre los católicos. Uno de los textos más fuertes de Bernanos produce la impresión de la realidad de Satán:

> ¡Ah! hijo mío —exclamó el abate Menou-Segrais dirigiéndose al abate Donissan—, ¡los tontos cierran los ojos ante estas cosas! Hay sacerdotes que no se atreven a pronunciar siquiera el nombre del diablo. ¿Qué es para ellos la vida interior? El oscuro campo de los instintos. La moral, una higiene de los sentidos. La gracia ya no es más que un razonamiento exacto, que solicita a la inteligencia; la tentación, un apetito carnal, que tiende a sobornarla. De esta manera, apenas dan cuenta de los episodios más vulgares del gran combate librado en nosotros. Se considera que el hombre no busca más que lo agradable y lo útil, y que la conciencia es guía de su elección. Pase para el hombre abstracto de los libros, ese hombre medio, que no se encuentra en ningún sitio. Tales niñerías no explican nada. En semejante mundo de animales sensibles y razonadores, ya no queda sitio para el santo, o es preciso convencerle de locura. No falta quien lo haga, naturalmente. Pero el problema no se resuelve tan fácilmente. Cada uno de nosotros... es alternativamente, de alguna manera, un criminal o un santo, tan pronto arrastrado hacia el bien, no por una juiciosa consideración de sus ventajas, sino clara y singularmente

por un impulso de todo el ser, por una efusión de amor que convierte el sufrimiento y la abnegación en el objeto mismo del deseo, como atormentado por el afán misterioso del envilecimiento, de la delectación en el sabor de la ceniza, del vértigo de la animalidad, de su incomprensible nostalgia. ¡Bah! Qué importa la experiencia acumulada, desde hace siglos, de la vida moral. ¡Qué importa el ejemplo de miserables pecadores y de su congoja! Sí, hijo mío, acuérdese de esto: *el mal, lo mismo que el bien, es amado por sí mismo y servido* (SS, p. 232-233).

Bernanos pulveriza aquí las apologéticas fundadas en una aritmética de la dicha. Vuelve a introducir en la fe la formidable presencia del amor de Dios, combatida incesantemente por Satán; arranca la máscara que tantos creyentes se ponen ante los ojos; lo mismo que el bien, el mal es amado por sí mismo, y servido. Mouchette, tanto la primera como la segunda (la de la *Nouvelle histoire de Mouchette*), la protagonista del *Mauvais Rêve*, aspira a suprimirse. Dostoyevski había descubierto ya que hay en el hombre el apetito de naufragar. Satán, después de habernos tentado y habernos hecho caer, nos abandona en el descubrimiento de la nada que somos y que no nos queda más remedio que amar, tratando de identificarnos con ella. En una palabra, el único pecado es contra el amor; todos los lazos se anudan aquí: el espíritu de las *Bienaventuranzas* es amor, el pecado de Satán es lo contrario del amor. Quiere que el mundo y el hombre *no sean*.

* * *

El pensamiento de Bernanos sobre el demonio ha progresado. Mientras que sus primeros libros no escapaban por completo a cierto dualismo, las últimas obras, el *Journal* y *Monsieur Ouine*, escapan a él por completo. En *Sous le soleil de Satan*, por ejemplo, el demonio está demasiado localizado: el chalán encontrado al oscurecer en el camino lluvioso encarna al demonio; Mouchette es

el ejemplo vivo de una posesa. El bien está *aquí*; el demonio, el mal, están *allá*. Es un efecto literario un tanto superficial. La verdad teológica es más profunda: nunca se agarra al demonio como se echa la mano al cuello de un malhechor. En *Monsieur Ouine*, por ejemplo, el mal está en todas partes y en ninguna. Imposible localizar al demonio: en ciertos momentos, se tiene la impresión de que está encarnado en Monsieur Ouine, el extraño pedagogo, el «Sócrates perverso» que obsesiona con su presencia ambigua a todo el pueblo; pero en Monsieur Ouine (cuyo nombre significa «sí-no») hay también orillas de luz. En el pueblo, el demonio está igualmente presente: todos los personajes están poseídos, a sus horas. El propio cura de Fenouille, cuando le aflora la tentación del «tedio», siente el roce del Maldito. Más profundamente aún: el caos mismo del relato, que ha sido tan criticado, el choque de estas historias sin comienzo ni fin, el misterio que se cernirá hasta el fin sobre el asesinato de la niña, los vacíos que separan el destino agazapado en cada una de estas casas diseminadas, esa especie de tierra de nadie en que los protagonistas se cruzan sin encontrarse nunca de verdad, el hecho de que cada uno esté mezclado en esta sórdida historia y que, sin embargo, cada uno esté solo... todo esto encarna, hasta la alucinación, *la presencia difusa del Tentador*. El absurdo desorden del libro encarna el desorden satánico, ese «sí-no» encarnado en Monsieur Ouine [5]. El corazón de esta «parroquia», que ya no es una, es *la nada*.

4. La agonía del mundo

La nada triunfa del espíritu de las *Bienaventuranzas*. Los santos de Bernanos, que *ven* este triunfo aparente (pero terrible),

[5] Debo estas explicaciones al artículo de C.-E. Magny en *Satan, Études carmélitaines*, 1949.

experimentan, literalmente, *una agonía*. Este tema llena igualmente la obra bernanosiana.

La agonía es *una muerte viva*. La angustia de la muerte, en todas sus formas, acosa a los cristianos fervientes que describe Bernanos. La paradoja de la vida cristiana llega aquí a su colmo; estamos en lo más profundo del silencio de Dios.

Todos los protagonistas de Bernanos tienen *miedo a morir;* mueren mal, en medio de angustias espantosas. El cura Chevance, que a veces hace pensar en el príncipe Muichkin, de Dostoyevski, declara a Chantal de Clergerie, su hija espiritual, «que le es difícil morir». Chantal misma, como he dicho, muere de manera ignominiosa: asesinada por Fiodor, el ruso sádico y satánico que tal vez la ha violado, «ha renunciado a todo, incluso a su muerte» (J, p. 258). El abate Donissan muere solo, en su confesonario, sin que el lector sepa si ha vencido la tentación de la desesperación; es un novelista célebre, un «bien-pensante» senil y cobarde, el que encuentra el cadáver del «santo», a quien iba a ver por curiosidad de aficionado. El cura rural, en el momento en que el médico le dice que tiene un cáncer incurable, «no piensa en Dios», sino que descubre que ama la hermosura del mundo, de la que no ha recibido nada; se siente henchido de nostalgia ante los caminos, ante los pobres caminos que traen las alegrías y las penas de los hombres, y se echa a llorar. Blanca de la Force, la joven carmelita, retrocede ante el voto del martirio pronunciado por la comunidad; en el momento del peligro, huye, *porque tiene miedo.*

Ningún personaje de Bernanos muere con «la frente alta», en la exaltación del martirio, con los ojos abiertos hacia el más allá. Piénsese en la muerte del sacerdote de *The Power and the Glory;* piénsese en esas muertes de cardenales y obispos que las falsas justicias actuales logran caricaturizar; piénsese en esos «mártires» del siglo XX a quienes vemos, por una inexplicable astucia satá-

nica, arrastrarse a los pies de sus jueces para confesar crímenes imaginarios. El demonio consigue quitar a la muerte de los mártires hasta esa aureola sensible que envolvía el rostro de los testigos de Cristo. Y esto nos turbaría profundamente si Bernanos no nos recordara, a través de sus personajes, que la muerte de Cristo fué también, en apariencia, la más ignominiosa de todas las que el imperio romano infligía a sus condenados [6].

Bernanos mismo estuvo obsesionado toda su vida por la angustia de morir:

> Desde hace mucho tiempo, escribe en 1904 —a causa de mi juventud enfermiza y de las precauciones que me obligaban a tomar—, temo a la muerte, y por desgracia —acaso mi ángel de la guarda diría por fortuna—, *pienso siempre en ella*. La más pequeña indisposición me parece el preludio de esa última enfermedad que tanto temo. Y sufro melancolías sin fin, contra las cuales no tuve durante mucho tiempo, y todavía el año pasado, más que un remedio: aturdirme (CRGB, p. 18-19).

En 1926, Bernanos escribía, en una carta, que él no estaba, «indudablemente, hecho para la alegría» (CRGB, p. 40).

II. LA ALEGRIA PASCUAL

A pesar del tono trágico de las consideraciones precedentes, es imposible clasificar a Bernanos entre los pesimistas. El hombre,

---

[6] La cruz era el suplicio de los «infames», de los «esclavos». El moderno arte religioso de un Roualt subraya quizá excesivamente el aspecto de «gusano» de Cristo en la Cruz, pero nos ayuda a respirar un aire más religioso después de las insulseces sulpicianas... El verdadero arte religioso moderno vuelve a hacerse *visionario* y profético. He aquí por qué se comienza a ver que los mosaicos, los bajorrelieves románicos, las pinturas de los «primitivos» (¿quién diablos inventó este término verdaderamente

en él, era robusto: tenía algo del *condottiero*, del *hidalgo* harapiento y magnífico (corría sangre española por sus venas); sus primeras actividades le muestran lanzado en medio del tumulto, constantemente en la brecha [7]. Si se le acusa de presentar en sus novelas un «jansenismo de gran guiñol», aderezado a lo Barbey d'Aurevilly, como dice Clouard, es porque se tiene, del jansenismo y de la alegría cristiana, una idea simplista. Bernanos no representa, evidentemente, la única manera de encarnar la fe cristiana: Claudel y Péguy completarían útilmente las perspectivas. Pero de lo que yo estoy convencido, cada día un poco más, es de que su visión cristiana llega, en profundidad, a lo esencial; y lo esencial aquí se revela como la forma de fe cristiana que más necesitamos. O este libro mío se ha malogrado, o no he fracasado totalmente en mi designio: el lector adivinará, entonces, en qué sentido debe el mensaje de Bernanos coronar nuestra búsqueda, y sólo necesitaré ya escribir algunas páginas para expresarlo.

Bernanos es profeta de la alegría, puesto que ha escrito:

> *Lo contrario de un pueblo cristiano es un pueblo triste, un pueblo de viejos.* Me dirás, declaró el cura de Torcy, que la definición no es muy teológica. De acuerdo. Pero es suficiente para hacer reflexionar a esos señores que bostezan en la misa del domingo. ¡No es extraño que bostecen! No pretenderás que, en una desdichada media hora semanal, la Iglesia pueda enseñarles la alegría. Aunque supieran de memoria el catecismo del Concilio de Trento, no serían probablemente más alegres (JCC, p. 22-23).

---

falto de sentido?) son algo distinto de los balbuceos de una técnica cuyo triunfo sería el arte «realista» de Rafael. Malraux ha contribuído mucho a dar a nuestros contemporáneos el sentido del gran arte cristiano.

[7] H. MASSIS pretende demostrar que Bernanos no se consoló nunca de su «traición» por haber abandonado la *Action Française*. Una vez más, el autor de *Jugements* prueba que no ha evolucionado mucho desde 1926.

Acabo de decir que la alegría no es una realidad que se descubra sin más, calentita aún, y que, como el pan, baste partirla. Si el libro más negro de Bernanos se titula *La joie,* es porque ésta, la alegría, proviene de una paradoja vivida, la de la Cruz de Cristo.

El cristiano auténtico sufre, pues, la agonía misma de Cristo. Más aún, renuncia voluntariamente a la alegría, para que sus hermanos los hombres la posean. El cristiano es *otro Cristo.* La Pascua que conoce entonces, aunque reciba sus arras aquí abajo, no la contemplará más que en la gloria del Reino.

1. La agonía del cristiano

Una serie de temas ya esbozados van a reaparecer aquí, pero afectados ahora por un signo nuevo, el de su conformidad misteriosa con la agonía de Cristo.

Cristo, con su sola presencia, exasperaba a los demonios, les obligaba a manifestarse, a redoblar su violencia. Los santos de Bernanos, con su sencillez evangélica, obligan al pecado a salir de su madriguera. El demonio se arriesga al ataque casi descubierto cuando está en presencia de cristianos que toman en serio su fe; testigo de ello es el Cura de Ars. A los otros, su tibieza personal basta para tentarles. ¡El diablo no pierde el tiempo haciendo por sí mismo lo que realizan tan bien la mayoría de los hombres!

El diálogo de Donissan y Mouchette vuelve pronto a la lucha. Mouchette odia al sacerdote precisamente porque el don que éste posee de leer en las almas la desenmascara ante sí misma. Su rabia es tal, al verse como es, unida monstruosamente a la nada, que el cura de Lumbres le dice: «No me haga daño, hija mía» (SS, p. 205): Bernanos hace imprimir el pasaje en capitales, dando a entender así la importancia que le atribuye.

El cura de Ambricourt, a causa de su sencillez evangélica,

molesta a todo el mundo: «sería preciso ver la manera de no fastidiar demasiado a la gente», le dice su sacristán. El mal comienza a pulular a su alrededor; aparentemente, el cura va de fracaso en fracaso. La institutriz le escribe una carta anónima, rogándole que se marche; el conde le acusa ante el obispo; Séraphita se burla de él; el pueblo entero le llama borracho. Chantal, la hija de la condesa, obstinada en su odio, viene a rondar alrededor del cura; cuando éste le quita la carta en que ella anuncia su suicidio, la muchacha le dice: «¿Sois, pues, el diablo?»; la mirada del cura, que ha leído en su alma y la salva una primera vez del pecado de desesperación, no la aproxima a Dios; su odio crece en violencia; al mismo tiempo, Chantal no puede prescindir del cura, comprendiendo oscuramente que le detesta, pero que otra parte de ella espera secretamente en él.

La escena con la condesa revela sobre todo la fuerza de la santidad humilde frente al pecado de desesperación y de odio contra Dios. A pesar de la corrección externa de su vida cristiana, la condesa no ha perdonado a Dios la muerte de su hijo; declara que, si existiera en el mundo un lugar donde no estuviera Dios, ella se situaría allí con su hijo muerto y luego le diría a Dios: «aplastadme ahora». *Es la presencia del sacerdote lo que la obliga, por decirlo así, a gritar esta blasfemia.* Es cierto que, cuando a su pregunta: «¿Todo esto os horroriza?» el cura responde: «No, Señora, porque yo mismo, Señora...», la condesa se siente vencida; entonces hace más que resignarse: acepta, llega a amar la voluntad de Dios; entonces encuentra la paz. Pero esta paz que le da el cura de Ambricourt *no la posee él mismo.* La condesa morirá aquella noche, y se dirá que él es el culpable, porque no se trata así a una cardíaca, porque «no se fastidia así a la gente». Chantal, que ha observado la escena y ha visto la paz repentina que tranquilizaba el rostro de su madre, experimentará un odio renovado hacia este cura que posee un secreto que ella no puede arran-

carle (JCC, p. 208 ss.). Uno de los actos más redentores del cura le deja, pues, privado de paz, burlado de todos, criticado, y objeto del odio de una niña...

Y es que la santidad provoca una especie de «pasión» en el alma del cristiano. El sacerdote no sufre sólo «*por* las almas, sufre también A CAUSA DE ellas». Las lecturas del Evangelio de San Juan, que la Iglesia nos propone durante las últimas semanas de Cuaresma, ¿acaso no nos muestran precisamente este acrecentamiento de las fuerzas de la noche en torno a Jesús en el momento en que se dirigía al triunfo de la alegría pascual? ¿Cómo afirmar aún que Bernanos es un «pesimista»?

* * *

La culminación de esta lucha contra Satán se sitúa primero en el Huerto de los Olivos y después en la Cruz. En aquel minuto Jesús sudó sangre. En aquella hora, la del poder de las tinieblas, Cristo pidió a su Padre que el cáliz se alejara de él. Sus apóstoles dormían. Clavado en la Cruz, dijo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Y estas palabras no eran un golpe teatral: Cristo era hombre: *per hominem, mors,* por un hombre entró la muerte en el mundo; *per hominem, resurrectio mortuorum,* por un hombre también entró en el mundo la resurrección. Cristo conoció en la Cruz algo análogo —aunque mucho más intenso— a los sufrimientos de la noche de los sentidos y del espíritu que conocen los místicos. Cristo pasó por la experiencia del desierto, la que tuvo Israel en otro tiempo, cuando estaba de camino hacia la tierra prometida. La vida de los santos revela cómo es posible que coexistan la fe, la esperanza y la caridad teologal hacia Dios y los hombres con sufrimientos crecientes de la carne y del espíritu. Importa soberanamente no ceder a la tentación «monofisita», que no ve en Jesús más que a Dios: como dice la *Epístola a los*

Hebreos, Cristo *aprendió* la obediencia a base de todo lo que sufrió, *didicit, ex eis quae passus est, oboedientiam;* quiso conocer el miedo a la muerte, a fin de que los hombres, oprimidos durante milenios por este terror de morir, recuperasen la esperanza. Evidentemente, se imponía una reacción contra los excesos de una devoción *dolorista;* era preciso poner de manifiesto el triunfo pascual, porque el cristianismo es religión de Alegría, y Cristo es *Dios*-hombre. Pero también debe evitarse el exceso contrario, el de separar el Domingo de Pascua del misterio del Viernes Santo. La liturgia de los tres días de la Semana Santa no es más que *un solo y mismo misterio* [8]. Debe mantenerse un equilibrio exacto entre la agonía y la alegría, no por el placer de dosificar con exactitud los ingredientes de la vida espiritual, sino por fidelidad a la realidad de la vida, y sobre todo a la verdad íntegra del misterio cristiano. El mérito de Bernanos consiste precisamente en mantener este equilibrio de una manera admirable. Esta agonía que describo siguiéndole ES la alegría en un sentido que se manifiesta poco a poco en los textos de nuestro autor.

* * *

El santo no sufre sólo «a causa de las almas»; sufre también «en» su alma, porque experimenta el mismo abandono aparente que Cristo en Getsemaní. Bernanos vivió esto toda su vida.

He mencionado ya su horror a la muerte. En su *Correspondance* repite que el día de su primera comunión, a los once años, «la luz comenzó a iluminarle»; se dijo a sí mismo que no era su vida la que principalmente debía dedicarse a hacer dichosa y buena, «sino la muerte, que es el remate de todo» (CRGB, p. 19).

---

[8] Cfr. L. BOUYER, *Le mystère pascal,* col. *Lex orandi,* n.º 4, 2.ª ed., París, 1950; uno de los libros religiosos más importantes de nuestro siglo.

Cada vez que a lo largo de su vida se sienta turbado o en el error, la luz de su primera comunión le iluminará.

> Lo que quiero dar a entender, escribe en 1905, al decir que he vuelto a las ideas de mi primera comunión, es que reconozco más que nunca que la vida, incluso aureolada de gloria, que es lo más hermoso que pueden dar los hombres, es una cosa vacía e insípida, cuando no se introduce en ella, siempre, absolutamente, a Dios. Por lo cual me parece lógico que, para ser dichoso, es preciso vivir y morir por él, cooperando al advenimiento de su reino, según nuestra edad, según nuestra posición, nuestros medios, nuestra fortuna, nuestros gustos. Y *así ya no tendré miedo a esa espantosa muerte* (CRGB, p. 19).

El único medio para vencer la muerte y la desesperación es la fe en Dios; pero este abandono no es un asunto sin importancia; a veces implica la agonía de todos los sentimientos humanos. Conviene citar aquí una larga carta escrita a un amigo que le confiaba sus penas:

> ¿Qué cosa mejor podemos esperar que ser tendidos sobre la Cruz? ¡Ay! ¡Ay! Hasta el día, hasta la salida del sol aterrador, *refugiados en la más alta cima de la esperanza,* cercados de tinieblas, ¿qué tenemos aún, al borde del abismo, en nuestras manos desgarradas? La turba oscura, abajo, nos llama con sus bramidos. En el fondo de nosotros, los desechos de treinta años llenos de podredumbre... Por toda ayuda, una voluntad más que a medias encadenada por los hábitos, y que sería preciso arrancar de ellos con las dos manos... Y, ante nosotros, el enemigo mortal.
>
> *Possuerunt me in lacu inferiori.* ¡Ah!, allí es donde hay que buscarme, amigo mío; no en la luz, sino en mi foso profundo. Si otros se dejan deslizar aún dentro del lecho de la ola y del viento, ¿qué nos importa, puesto que nosotros ya no conoceremos este reposo... jamás? La mirada divina se ha posado sobre nosotros, tan clara y tan tierna: entonces, en su arca de instintos, de hábitos adquiridos o heredados, en la carne y en la sangre, algo se ha despertado, se ha removido una vez, irreparablemente. Se ha terminado. Ahora no podemos engañarnos a nosotros mismos. Tenemos que liberarnos o

morir. Amigo mío, esto ha sido escrito en la angustia de la esperanza y en medio de sollozos al pie de la cruz.—Todo lo que queda de fuerza, prodigado, malgastado, derramado a manos llenas..., *se llama una agonía.* ¡Veamos! Yo soy el más débil de todos, el más inconstante, el más cobarde —un esclavo—, y soy yo el que debiera arrastrarme por el camino —tan largo, tan largo— con mi sensibilidad en carne viva, hasta El. Pero, actualmente, esto es menos duro que recostarse en el propio foso.—«La paciencia del pobre no perecerá eternamente», dice el Salmista. Y exclama más adelante: «No me confundiréis para siempre». *Este grito, este desafío sublime, es nuestra herencia substancial.* Vivimos *en* esta sentencia extraordinaria.—El género humano, su variedad, cada uno de nosotros en la actitud que le es propia, todo ha sido cogido por lo vivo, fijado para siglos en esta ola de bronce fundido. *En su más alta tensión, la esperanza acaba por consumirnos.*

Reza por mí. Te amo tiernamente, (s) Georges (CRGB, p. 36-37).

Toda la vida de Bernanos será progresivamente puesta bajo el signo de la santa agonía de Jesús: así lo dice un largo *post-scriptum* a la carta precedente:

Desde el huerto del Calvario, sábete que Nuestro Señor conoció y expresó anticipadamente todas las agonías, incluso las más humildes, las más desoladas... *¡Esta pasión no es un juego de Príncipe!* El sudor de sangre, la ingenua oración del monte de los Olivos, hasta el decisivo *Ego sum,* no son la humillación por pasatiempo; *no se trata de un Dios que juega al hombre, como María Antonieta jugaba, en el Trianón, a la campesina.* Muchos teólogos suponen que la naturaleza humana, en Jesucristo, estaba entonces abandonada a toda su sensibilidad.

Por lo demás, oh el más ignorante de los cristianos, el grito de la hora nona: «*Eloi, Eloi, lamma sabactani*», es el primer versículo del salmo XXI, que, diez siglos antes, predice las circunstancias de la Pasión (CRGB, p. 38).

La agonía casi vergonzosa que caracteriza la muerte de los protagonistas de Bernanos no es, por consiguiente, elección arbitraria

de un novelista que disfruta con lo macabro, sino instinto segurísimo de la conformidad de la muerte cristiana con la de Jesús.

El cura de Ambricourt no teme afrontar de antemano una muerte acompañada de una agonía espantosa:

> Las agonías de monjes o de religiosas no son siempre las más resignadas, se afirma. Este escrúpulo me deja hoy sin cuidado. Comprendo que un hombre seguro de sí mismo, de su valer, pueda desear hacer de su agonía una cosa perfecta, cumplida. A falta de otra cosa, la mía será lo que pueda ser, y nada más. Si el propósito no fuese demasiado audaz, diría que los más bellos poemas no valen, para un ser verdaderamente enamorado, tanto como el balbuceo de una confesión desmañada. Y si bien se piensa, esta comparación no puede ofender a nadie, *porque la agonía humana es, ante todo, un acto de amor* (JCC, p. 359-360).

El diálogo de las carmelitas, última obra de Bernanos, vuelve a tratar y amplificar el tema de la agonía del cristiano. Blanca de la Force es una joven morbosamente miedosa: las circunstancias trágicas de su nacimiento, la agitación revolucionaria que amenaza sin cesar a su vida, la convierten en resignada presa de todas las cobardías y de todas las bajezas. No hay en ella «honor», en el sentido humano del término.

En estas condiciones, Blanca realiza un gesto de cristiana locura: entra en el Carmelo, esa Orden tan austera, *para ofrecer a Dios su debilidad misma*. Le ofrece su miedo físico, el horror que siente al sufrimiento. He aquí por qué pide que se le dé el nombre de sor Blanca de la Santa Agonía. La Madre María de la Encarnación, una religiosa radiante de *honor* cristiano, una mística ávida del martirio, se encarga de ella, pero no puede evitar el despreciar un poco a esta débil muchacha, que con su defección en el momento crítico está a punto de cubrir de vergüenza a toda la Comunidad.

Aprovechando una ausencia de la priora, que se oponía a ello, la Madre María hace que toda la Comunidad pronuncie el voto

del martirio. Blanca de la Force lo pronuncia también, pero en el momento de entrar las hordas revolucionarias en el convento huye y vuelve a su casa. Será, sin embargo, «la última en el cadalso»: cuando se está ejecutando a las carmelitas, Blanca se presentará espontáneamente, dando fin al himno del «Veni Creator», que había quedado suspendido en el último versículo. La Madre María, por una casualidad que Bernanos considera llena de significación sobrenatural, ausente en el momento de ser arrestada la Comunidad, no sufrirá esta muerte por Cristo, este martirio que su viejo honor de francesa y de cristiana le hacía desear apasionadamente. Su puesto es ocupado por Blanca de la Force, la que siempre tuvo *miedo* a la agonía.

El significado de esta obra, admirable por su clásica sobriedad —para mí, la obra maestra de Bernanos—, se expresa en las palabras de la primera Madre priora, la que recibe a Blanca en el noviciado. «Dios quiere probar en ti *tu debilidad*» (DC, p. 37), le dice; es necesaria «la *sencillez* del pastorcillo que guarda su ganado» y que reza: «su oración es la oración del género humano» (DC, p. 40); «una vez salidos de la *infancia* —añade todavía— hace falta mucho tiempo para volver a entrar en ella, del mismo modo que al extremo de la noche vuelve a encontrarse una nueva aurora» (DC, p. 40); Dios se glorifica en «sus héroes, sus santos y sus mártires, pero se glorifica también en sus *pobres*» (DC, p. 62).

He subrayado adrede las palabras: debilidad, sencillez, infancia, pobreza, porque dibujan la figura de sor Blanca y muestran en ella el misterio de las *Bienaventuranzas*: esta aparente *debilidad* es el arma con que la «última en el cadalso» debe luchar contra las potencias del mal y vencerlas. Todo esto, que no se defiende, que es lo contrario de lo que el mundo honra y teme, esta debilidad de Dios en Jesucristo agonizante, es la única arma que salva al universo.

La priora que recibe a Blanca es la única que ha comprendido

los tiempos futuros; estarán bajo el signo de la muerte, del silencio de Dios. Dios, aparentemente, abandonará a los suyos: «Dios nos desampara, Dios renuncia a nosotros», dice aquella priora en su agonía (DC, p. 67); y confiesa su miedo a morir: «Pido perdón...; miedo..., miedo de la muerte», tales son sus últimas palabras (DC, p. 71). *Es ella la que ve claro.* He aquí por qué bendice a Blanca de la Force por haber elegido el ser «prisionera de la santa agonía». Sor Blanca es la única que encarna, a los ojos de Bernanos, la actitud cristiana en estos tiempos de silencio de Dios: «Es en las manos de la más débil, quizá de la más miserable, donde Dios pone el estandarte del Carmelo», y no en las de la Madre María, que quería ser como esos caballeros de Cristo que mueren «de pie». El sudor de sangre, la debilidad, la agonía, aceptados con espíritu de infancia y de pobreza, en unión de Cristo, salvan al mundo. La debilidad llevada al paroxismo, opuesta al triunfo más insolente de Satán, es la que constituye la verdadera derrota de Satán. ¿Por qué? *Porque existe Jesucristo.*

Así, pues, como dice una carta de 1925, en nuestros tiempos apocalípticos «*el compadre estoico padecerá su calambre eternamente*» (CRGB, p. 39). El ojo aquilino del profeta Bernanos arranca de un tirón los oropeles del estoicismo prometeico de Malraux, de Sartre, de Camus, de Gide y, hasta cierto punto, de Simone Weil. El estoicismo es una admirable doctrina *humana;* pero debe ceder el puesto ante la paradoja de Cristo crucificado: conozco pocos errores tan graves como el de Simone Weil cuando convierte la cruz en una epifanía del estoicismo. Cuánto más me gustan estas líneas admirables del *Journal d'un curé de campagne,* porque pueden ser comprendidas por cualquiera de los millones de pobres desdichados que renquean por este extraño planeta:

> Es posible que el buen Dios haga de mi agonía un ejemplo, una lección. *Me gustaría también que moviera a compasión.* ¿Por qué no? *He amado mucho a los hombres, y sé muy bien que esta tierra de los*

vivos me era grata. No moriré sin lágrimas. Puesto que nada me es tan ajeno como una indiferencia estoica, ¿por qué habría de desear la muerte de los impasibles? Los héroes de Plutarco me inspiran al mismo tiempo miedo y fastidio. Si yo entrara en el Paraíso con este disfraz, me parece que haría reír hasta a mi ángel de la guarda. ¿Por qué inquietarme? ¿Por qué prever? Si tengo miedo, diré: «tengo miedo», sin avergonzarme. ¡Que la primera mirada del Señor, cuando se me muestre su Santa Faz, sea una mirada tranquilizadora! (JCC, p. 360).

Bernanos podía permitirse escribir estas líneas: había en él —lo he dicho ya— algo del caballero, del cruzado; tenía una magnífica estatura humana: el hecho de que este hombre fuerte, que amaba apasionadamente la aventura, las carreras desenfrenadas en motocicleta, haya podido inclinarse ante la humilde e infantil «debilidad» de las *Bienaventuranzas*, permite clasificarlo entre los más grandes hijos de los hombres. El verdadero poder nunca se muestra mejor que en el humilde gesto en que se empequeñece. La actitud esencialmente cristiana se transparenta aquí, puesto que Jesús-Dios se ha «aniquilado» para tomar forma de esclavo. Después de aquella hora de la historia en que la riqueza se hizo pobreza para que la pobreza se tornara riqueza, en que Dios se hizo hombre para que el hombre se convirtiera en Dios, la tiesura del hombre heroico, cuando se trata de los compromisos últimos de la vida cristiana, no es más que «una mueca, un disfraz», que haría reír a nuestro ángel custodio [9].

* * *

Una profundidad de vértigo se descubre ante nosotros: si es verdad que «el miedo mismo fué rescatado el día de Viernes Santo»,

[9] Hay una manera de presentar a Corneille ante los alumnos, que se parece terriblemente a la «mueca estoica»; ¿cuándo nos decidiremos a

si es cierto que la debilidad y la agonía de los más miserables se convierten en salvación del mundo, los millones de personas despreciadas, encarceladas, las que mueren de hambre, de frío, en los campos de batalla, forman una inmensa conspiración de la debilidad, de la pobreza humana. *La paciencia del pobre no perecerá* —dice el Salmista—, *porque en ella es Jesús el que sufre. Cristo está infinitamente más presente en el mundo de lo que pensamos:* el inmenso océano del universo concentracionista, tan vasto que los hombres dichosos parecen, comparados con él, islotes perdidos en una inmensidad de sufrimiento, se convierte en el rostro mismo de Jesús. Indudablemente, el 99'9 por 100 de esos desdichados ignoran hasta el nombre del Salvador: su sufrimiento, que soportan desde hace milenios, con esa paciencia indestructible que es la virtud del pobre, con esa caridad que sólo a ellos les pertenece —«es una suerte para los pobres que haya... pobres», decía Veuillot [10]—, su sufrimiento mismo «se despertará un día sobre el hombro de Jesucristo» [11]: de una manera u otra, un día Jesús se dará a conocer a los que le buscan y le imitan sin saberlo.

La visión del mundo bascula repentinamente: lo que estaba arriba está abajo, lo que estaba abajo está arriba; a los ojos de Dios, los «niños humillados» son un reflejo de Cristo en la Cruz. Esta verdad del catecismo, Bernanos nos la grita de nuevo en nues-

---

seguir a Péguy en la explicación de Corneille? Y no hay más que Corneille en el programa de nuestras humanidades...

[10] Sólo por esta frase, yo perdonaría a Veuillot todas las insensateces teológicas que escribió.

[11] La sinceridad de alma de los verdaderos pobres es la clave de esta verdad afirmada por Bernanos. Cfr. *supra* la segunda parte, sobre la salvación de los infieles. Una de las bellezas de *La vingt-cinquième heure* reside en que la novela pone de relieve, en los prisioneros y deportados, la imagen de Cristo crucificado: «suben al Gólgota en locomotora. ¿Qué importa? Lo esencial es llegar a la cumbre».

tra carne. Verdaderamente, si Bernanos no existiera, sería preciso inventarlo.

2. El renunciamiento voluntario a la alegría

La mayoría de los hombres experimentan contra su voluntad esta agonía de la angustia y de la muerte. Por lo demás, todos la experimentaremos el día de nuestra muerte. Cristo la experimentó también. Pero, siendo Hijo de Dios, se ofreció a ella espontáneamente: *proposito sibi gaudio, sustinuit crucem,* a la alegría que le era ofrecida, prefirió la obediencia y la abyección. *Oblatus est quia ipse voluit,* se ofreció porque *El mismo* lo quiso.

Los más grandes santos hicieron lo mismo. El cura de Ambricourt da la paz a la condesa, *aunque él mismo no la tiene:* tal es el milagro del amor —se dice el cura rural—, que se da aquello de lo que uno carece. Asimismo, en su última conversación con Chantal, le dice «que responde de ella, alma por alma»; y añade que el secreto que ella quiere arrancarle (el del amor, que da una paz que él mismo no tiene) lo conocerá ella el día «en que lo haya perdido» ella misma; es decir, que también Chantal conocerá la alegría y el amor divino cuando se despoje de ellos para darlos a los otros.

La idea de Bernanos es evidente: *porque* el cura rural no posee la paz, sino que sufre la tentación de la desesperación, por eso da la paz a los otros. Esta verdad, la más profunda de todas, porque es la misma que Cristo vivió sobre la Cruz, donde se despojó de su alegría, es ilustrada por la admirable novela *La joie.* Aquí llegamos claramente al objetivo primero de este libro: cómo encontrar la alegría en el silencio de Dios.

* * *

Es una niña, Chantal de Clergerie, la que nos da esta última lección. Mientras asiste a la muerte del cura Chevance, Chantal se asombra de las angustias que asedian al «confesor de las criadas». Ella misma, aquella mañana, ha experimentado una alegría extraña. Va a ofrecerla, para que el cura Chevance tenga una muerte acompañada de paz:

> Quisiera daros lo que tengo, dijo suavemente, lo que vos amáis tanto, y *que yo no necesito ahora* —ya no lo necesitaré nunca, nunca—, *mi Alegría, mi pobre Alegría, que os agradaba.* Os he obedecido siempre sin trabajo, como vos deseabais ser obedecido, con alegría. Y, después de todo, es muy posible que esta alegría fuese vana; pero ¿acaso no sois vos el que se asombraba un día *de las grandes cosas que Dios sabe sacar por sí solo de la risa de un niño pequeño...*? Acaso convenga también que yo aprenda a administrar la maravillosa esperanza, cuya fuente consideraba inagotable, esa esperanza que yo prodigaba sin reparo, locamente, como un regalo sin valor. *La esperanza, después de todo, es la palabra divina, y la palabra divina es a la vez suave y terrible. He sonreído demasiado a la muerte, como a todo lo demás: es justo que vea hoy su verdadero rostro.* Lo he visto. Y la acepto tal como me la habéis mostrado: la recibo verdaderamente de vuestras manos... y ahora... ahora... ¿cómo deciros? *Ahora os suplico que os limitéis a ser dichoso,* dichoso como era yo dichosa esta mañana, viéndoos dormir, tan tranquilo, fuera ya de nuestra presencia, *mitad en la sombra y mitad en la luz...* Después de Dios, es a vos a quien yo debía mi alegría, os lo aseguro. *Tomadla.* Dignaos consumirla entera, de una vez, sólo para franquear este pequeño paso (I, p. 305-306).

El cura Chevance acepta la alegría de Chantal. Entonces, escribe Bernanos,

> Chantal recibió inocentemente, hizo suya, desposó para toda la eternidad, la misteriosa humillación de semejante muerte (I, p. 308).

Este gesto de caridad perfecta, de la que hay un reflejo en el gesto de Scobie al aceptar la pérdida definitiva de la paz para que la pequeña agonizante tuviera paz en su muerte, es la clave de la

novela que sigue, *La joie:* la odiosa muerte que tendrá Chantal —ya lo he dicho—consuma el sacrificio realizado a la cabecera del cura Chevance. El libro que cuenta esa pasión horrible, Bernanos lo ha titulado *La joie*. Ese mismo gesto de Chantal, que da la alegría a Chevance, devolverá la fe al cura Cénabre y calmará la locura de su abuela.

La pasión de aquella a quien le ha sido robada incluso su muerte (¡a cuántos se les roba en nuestros días su muerte!) es la misma que la de Jesús. Reversibilidad de los méritos, comunión de los santos, en el cuerpo de Jesús, que es la Iglesia: tal es la lección central de Bernanos; así como el joven y débil David, con su honda y los guijarros del torrente, abatió al gigante Goliat, que se dirigía contra él armado con todas las fuerzas de este mundo, así la Iglesia, llena de la divina debilidad de las *Bienaventuranzas,* con su sufrimiento y su pasión, salva al mundo.

3. La esperanza teologal

Lo que sostiene a los santos son las tres virtudes a las que basta, como decía Péguy, «bastón de junco». Entre ellas, una sobre todo es necesaria en nuestro siglo: la esperanza. Hela aquí en un admirable texto:

> La esperanza, he aquí la palabra que yo quería escribir. El resto del mundo desea, codicia, reivindica, exige, y llama a todo esto esperar, porque no tiene ni paciencia ni honor, porque sólo quiere gozar, y el goce, en el sentido propio de la palabra, la expectación del goce, no puede llamarse una esperanza: sería más bien un delirio, una agonía. Por lo demás, el mundo vive demasiado aprisa, el mundo no tiene ya tiempo para esperar. La vida interior del hombre moderno tiene un ritmo demasiado rápido para que se forme y madure en ella un sentimiento tan ardiente y tan tierno; el hombre se encoge de hombros ante la idea de estas castas nupcias con el futuro... La esperanza es un alimento demasiado suave para el ambicioso; le pondría

> en peligro de enternecer su corazón. El mundo moderno no tiene tiempo para esperar, ni para amar, ni para soñar. Son los pobres los que esperan en su lugar, del mismo modo que los santos aman y expían por nosotros. La tradición de la esperanza humilde está en manos de los pobres, de la misma manera que las viejas obreras guardan el secreto de ciertos puntos de encaje que los mecanismos no logran imitar jamás (EH, p. 250-251).

No he subrayado nada en este texto porque todo debiera ser subrayado. La paciencia de los pobres, que Bernanos nos ha mostrado a propósito de la agonía del cristiano, cumple la misma redención que los santos cuando se inmolan por los otros: la agonía y el renunciamiento a la alegría se funden aquí en un solo y mismo misterio: el de la esperanza. El semblante del mundo espiritual se desvela ante nuestros ojos: los sufrimientos que nos inflige el silencio de Dios, ya sean soportados sin haber salido a su encuentro ya sean libremente abrazados, se convierten en el semblante mismo de Jesús en la Cruz, que opera la redención del mundo: *la esperanza en su culminación es la Caridad.*

Sólo Dios puede dar a los hombres la fuerza de esperar contra toda esperanza. Esta es la verdad del catecismo: las virtudes teologales tienen a Dios por *autor* y *objeto* formal: son Dios mismo en nosotros, son Cristo en nosotros, que vive la alegría en el seno de las tinieblas. Es la Cruz de Pascua.

CONCLUSION

La espiritualidad pascual en el siglo XX

Está en medio de vosotros Alguien a quien no conocéis...

(Juan, I, 27)

I

La primera parte de este libro nos ha mostrado la actitud del «hombre honrado» del clasicismo ante el silencio de Dios. Esperar, a pesar de todo, en un progreso del hombre, contentándose con las cartas que se tienen, tal es el último mensaje de Gide. Luchar contra «la peste», por honradez, sabiendo que no hay ninguna esperanza de vencerla, tal es el mensaje de Camus. Si Gide tuvo finalmente «la honradez» que merecía, la que él había elegido —¡al precio de qué abandonos!—, Camus impresiona por la lealtad de su testimonio. El ateísmo de Camus y de Gide no tiene, sin embargo, nada que ver con el problema del mal: nacido de una instalación previa en el racionalismo sensualista, reforzado por una negativa esencial de Dios, que es antiteísmo, el mensaje de estos dos hombres es fruto *de una opción*. Han elegido ser «hijos de esta tierra»; son partidarios de la «dicha»; buscan el equilibrio humano.

Si alguna lección positiva nos dan, es ésta: el cristiano no puede evadirse de la condición humana, y menos actualmente, cuando es tan trágicamente vivida por millones de hombres. Si la lealtad, la honradez, el equilibrio, el amor a la belleza, a la verdad humana, no son las principales virtudes del cristiano, *tampoco puede éste descuidarlas:* su testimonio sería incompleto si no las poseyera.

El mensaje de Camus y de Gide nos deja, sin embargo, con nuestra hambre: además de su fragilidad filosófica, la ignorancia de que da testimonio en lo relativo al verdadero cristianismo (pero en esto, ¿qué cristiano no tiene su parte de responsabilidad?) no resuelve ninguno de los problemas planteados: la muerte sigue siendo la muerte. El instinto de justicia y de caridad, presente en cada uno de nosotros, a pesar de todos los mentís de la historia, pide que la vida tenga un sentido. No para asegurarnos una recompensa egoísta, sino para que la vida sea algo. *Para que sea,* sencillamente. Porque la vida no es nada si no es *verdadera.* Y no es verdadera si no participa de una verdad absoluta.

Ya sé que no es necesario dar cada vez el rodeo por lo absoluto para asegurar una consistencia de lo real. Trátase aquí del sentido *último* de las cosas, de su sentido metafísico. Ya podemos construir sociedades política y económicamente estables, incluso culturalmente, y aquí se acredita una vez más toda la necesidad de las técnicas y de los talentos; su sentido fundamental se basa, en último análisis, en Dios.

Puesto que todos morimos, como también mueren las sociedades y el mundo material, todos nos plantearemos en una hora de nuestra vida la cuestión última: ¿qué significa todo esto, que es una absurdez para la razón y una tragedia para el corazón, si la evolución del mundo no tiene por meta el valor de una *psique* inmortal? Estas palabras de Grousset se imponen a quien medite el mensaje de Gide y de Camus. ¿Qué significa este mun-

do material, con sus bellezas y sus amores, si, a pesar de su destrucción aparente, no debe resucitar un día?

II

La segunda parte de este libro nos ha mostrado ante el silencio de Dios la vieja tentación romántica; la gnosis forma parte de este romanticismo eterno, que duerme en el corazón de la humanidad.

Huxley y Simone Weil nos recuerdan fuertemente la preponderancia de ese trascendente que Gide y Camus, y tantos otros ahora, se obstinan en negar. El mensaje de estos dos extranjeros al cristianismo, Huxley y Simone Weil, tiene aquí valor de testimonio. Muchos cristianos, que lo han recibido todo de manos de su madre espiritual, de manos de su madre carnal, la Iglesia, no le llegan al tobillo a una Simone Weil; y ¡cuántos ignoran los acerados y sutiles caminos de Huxley en busca de la verdad!

No he pretendido juzgar nunca a las personas. Lo he evitado frente al más ambiguo de nuestros testigos: Gide. A *fortiori* me abstendría de juzgar a Huxley y a Simone Weil. Pero *amicus Plato, magis amica veritas.* La verdad cristiana integral me obliga a decir que Simone Weil y Huxley son aeronautas sin cargamento. No salvan al mundo, porque lo dejan en tierra.

Debo decir incluso que su doctrina es una de las mayores tentaciones de nuestro siglo. Las antiguas herejías están siempre vivas; son los autores de manuales los que las han osificado y hecho aparentemente inofensivas. Lo que se oculta en el corazón del pensamiento de Huxley y de Simone Weil es *la negación del misterio del amor;* es, finalmente, la maldición lanzada sobre un mundo que, evidentemente, más valdría que no existiera. Simone Weil y Huxley son aquí descendientes inteligentísimos de la generación

romántica, que, después de la crisis revolucionaria, trata de crear un mundo completamente divino.

Si hay una verdad cristiana que se deduzca claramente de la segunda parte de este libro, es la *originalidad incomparable de la tradición religiosa judeo-cristiana:* ésta afirma que el mundo se salva MEDIANTE la transfiguración. Esta transfiguración no aniquila la materia ni la personalidad humana, sino que las salva en la encarnación de Jesús, Dios-Hombre, continuada en el seno de la Iglesia. En Jesucristo, muerto y resucitado, se ha constituído *una causa de salvación que es consubstancial al hombre;* en otros términos, Cristo, al revestir la condición humana integral, incluyendo en ella la agonía, la muerte y la sepultura, asume una humanidad que sufre y muere, pero que es al mismo tiempo *la humanidad de Dios:* lo que ha muerto se torna en Jesús vida. Y esta causa de salvación se nos hace *asimilable,* a la manera de un alimento, de una savia, de un influjo vital, porque la Iglesia, que es Cristo comunicado en el Espíritu Santo, realiza gestos sacramentales que son los mismos de Cristo resucitado. La Eucaristía es en nosotros la humanidad misma de Cristo-Dios, muerto y resucitado, que asegura la salvación de nuestra alma y de nuestro cuerpo. El universo entero, materia y espíritu, participará de esta transfiguración. Era bueno que el mundo existiera, que existiera el hombre; era bueno que fuese libre, porque libremente, en Jesús, Nuevo Adán, el universo reaparecerá poco a poco en la luz divina. Nuevos cielos y una nueva tierra aparecerán al fin de los tiempos. Jerusalén descenderá de lo alto.

El secreto de este prestigioso conjunto de verdades (que no es más que el A B C del catecismo) es *el misterio del amor creador:* Dios nos crea para darse al mundo. La encarnación salva «lo que estaba perdido». Dios quiere que haya dos seres: el mundo y él, y que estos dos seres existan, y que sólo existan en la donación

que hacen de sí mismos a Dios, en Jesucristo y en todos los que, habiendo sido bautizados en él, «han revestido a Cristo». El mundo «es», se realiza a sí mismo, en la donación de amor que hace de sí mismo al Señor Eterno, al Padre y creador de todas las cosas.

El corazón vivo de este universo es *la humanidad* de Cristo, hipostáticamente unida al Verbo, santificada, glorificada, inserta en el corazón de los espacios por la Iglesia, injertada en la cima de nuestra alma por la gracia y los sacramentos. ¿Cómo pensar aún que el mundo humano no esté salvado en cuanto tal? ¿Cómo embarcarse aún con los aeronautas sin cargamento?

Todos los cristianos conocen estas verdades. Si vivieran de ellas no se dejarían cazar como moscas en los sofismas de la gnosis. Admiro a Huxley y a Simone Weil. Pero no encuentro a Cristo en sus escritos. Y así pierden para mí todo sabor.

Estas verdades elementales aparecen con toda claridad por contraste con los errores gnósticos de estos tiempos. La originalidad de la tradición judeo-cristiana se revela tan claramente que constituye por sí misma una apologética.

III

La tercera parte de este libro nos ha llevado a interrogar a cristianos. La misma problemática que plantea *Humanisme et Sainteté* se revela aquí; tenemos necesidad de una síntesis de las dos actitudes opuestas ante el silencio de Dios; y la encontramos objetivamente indicada en el *dogma* cristiano. Pero esta síntesis debe cobrar vida. En otras palabras, la cuestión que se plantea el lector al término de la segunda parte es ésta: el dogma de la Encarnación es hermoso; pero, de hecho, todo sucede como si ese dogma no fuera más que una fantasía inconsciente. En apariencia nada ha cambiado en el mundo.

Graham Greene es quizá el testigo más conmovedor de esta tentación de desesperanza. Sus personajes están tan abrumados por los sufrimientos que ven, que no tienen bastante esperanza para creer que el amor de Dios exista verdaderamente. Julien Green y Bernanos han dicho también hasta qué punto es *invisible* lo que creemos. La misma fascinación ante el mundo sensible, los mismos sufrimientos desgarran a los cristianos y a los que no lo son. Parece incluso —el testimonio de Green y el de Bernanos así lo demuestran— que, cuanto más cristiano se es, más se sufre en este mundo.

El primer efecto visible del misterio del amor encarnado, en quienes tratan de vivirlo, es, pues, *aumentar todavía la paradoja del silencio de Dios*. Y tal es, sin duda, la realidad. Julien Green, una vez convertido, se ve más tentado que nunca en su carne y en su fe; Bernanos conoce la desesperación íntima de un alma situada ante el infierno de este siglo. Todo es robado, hasta la muerte de los mártires.

Esto constituye un hecho. Y este hecho no es accidental: manifiesta una *ley* vertiginosa del universo cristiano: el hombre bautizado debe sufrir la agonía de Jesucristo. La debilidad aparente es la fuerza de Dios.

Si hay una verdad cristiana que resplandezca en la tercera parte de este volumen, es *el lugar central de las tres virtudes teologales*, porque el mundo objetivo de la redención, tal como se nos ha mostrado al término de la segunda parte, no puede ser *vivido* más que en la fe, la esperanza y la caridad.

Aux quatre cardinales
Puissant donjon.
Mais aux théologales
Canne de jonc.

escribe Péguy *. Las virtudes teologales engendran la alegría a través de la disminución aparente de todas las alegrías humanas. Creer en lo invisible a pesar de todo: tal es el mensaje de Green; esperar contra toda esperanza, como Abraham: tal es el mensaje de Graham Greene; amar, es decir, dar su propia alegría, libremente, para que los otros la tengan: tal es el mensaje de Bernanos.

Las tres virtudes teologales encarnan en nosotros el mundo del amor divino; injertan en nuestras almas esa humanidad santificante y viva de Cristo, que es el corazón del mundo. Del mundo objetivo de la segunda parte pasamos al mundo interior del alma; asistimos a los desposorios de la humanidad con el Verbo encarnado. Estos desposorios se celebran en una noche nupcial cuyo lecho es el madero de la Cruz.

IV

Dos bloques de verdades se perfilan, pues, con ayuda de los testimonios sucesivamente expuestos: el primero se refiere a ese universo transfigurado que existe en Jesucristo ascendido a los cielos; el segundo incluye las tres virtudes teologales, las que tienen a Dios por autor y objeto. En alguna parte debe existir el vínculo que una estos dos bloques de verdades. Debe haber *Alguien* que haya vivido el *tránsito de la muerte a la vida.*

Este alguien es el Cristo de Pascua. El misterio pascual, muerte y vida, es el lugar geométrico en que se juntan los dos bloques de verdades que hemos descubierto. Vivir de fe, de esperanza y de caridad no es otra cosa que vivir con Jesús en la Cruz; es resucitar en esperanza, es vislumbrar ya los primeros resplandores

* A las cuatro cardinales / Potente torreón. / Pero a las teologales, / Bastón de junco.

de la transfiguración del mundo. Vivir las tres virtudes teologales es vivir el misterio mismo del amor de Dios, que se ha dado a la muerte por nosotros.

Estas virtudes teologales las tenemos en nosotros por la gracia: la gracia santificante no es más que la unción del Espíritu que nos modela a semejanza de la humanidad de Cristo. Así, pues, creyendo, esperando, sufriendo el martirio por amor de Dios y de los hombres, vivimos realmente la vida misma de Jesucristo. Salvamos al mundo. Le proporcionamos la alegría.

Esta alegría se hace casi físicamente sensible en el mensaje de Bernanos, el más trágico de los que hemos escuchado y, al mismo tiempo, el más increíblemente robusto, el más inexplicablemente tierno.

Lo mismo que en *Sagesse grecque et paradoxe chrétien,* sin pretenderlo, interrogando a testigos separados por varios siglos de los que habíamos interrogado anteriormente, llegamos a la misma cumbre: *la mañana pascual.* Esta convergencia muestra que el hombre es fundamentalmente el mismo. Muestra sobre todo que Dios no cambia. Revela que el cristianismo es doctrina de salvación, *porque es doctrina de verdad.*

V

Es aquí donde nuestra perspectiva se ensancha repentinamente. Con un sesgo literario, llegamos a las corrientes de pensamiento más importantes, las más ricas de nuestra época. ¿No es el lugar central de la fiesta de Pascua la conclusión mayor en que desembocan los esfuerzos conjuntos del ecumenismo, del movimiento litúrgico, del renacimiento patrístico y, finalmente —y, quizá, sobre todo—, del retorno a la Biblia que se manifiesta por doquier? El lector me permitirá una confesión: si hay algo que me

preocupe, es descubrir los caminos secretos que comunican las verdades teológicas que encuentro en la Biblia, en los Santos Padres y en la liturgia, con esas verdades más directamente humanas que me son enseñadas por el testimonio literario de mis contemporáneos. El hecho de encontrar así, en la encrucijada de este libro, el mundo teológico integral unido a las experiencias más sinceras de algunos de los más grandes de este siglo, proporciona la alegría de la unidad.

Pero, al mismo tiempo, se revela una convergencia más honda con la corriente más oculta, si bien la más viva, de la espiritualidad y de la mística católica del siglo XX [1]. *Funiculus triplex difficile rumpitur,* una cuerda triple difícilmente se rompe. Puesto que llego aquí al punto más profundamente esclarecedor de este libro, se me permitirá que detalle un poco.

* * *

En la perspectiva dibujada hasta aquí, en cierto sentido, no es Dios el que «consuela al hombre» —«la verdad libera primero y consuela después», decía el cura de Torcy—, sino el hombre el que está llamado a «consolar a Jesús», o mejor, pues no me gustan las metáforas de este género, es el cristiano el que «completa en el cuerpo de Jesús, en la Iglesia, lo que falta a la pasión de Cristo». Al aceptar esta pasión, rescata al mundo, y después, conoce la alegría. El pensamiento de Bernanos y el de Green coinciden con el de Léon Bloy y el de Santa Teresita del Niño Jesús.

Hay un fenómeno que me ha llamado siempre la atención:

---

[1] M. Moré, «Crime et Sainteté», *Dieu Vivant,* n.° 14, París, 1949. Toda la parte final de mis conclusiones se inspira en este artículo. Las cifras entre paréntesis remiten a él.

ver cómo, en plena euforia del siglo XX, aparecen escritores profetas, incomprendidos por su tiempo, pero que, todos ellos, anuncian la venida de un tiempo de catástrofes. Rimbaud había hablado del «tiempo de los asesinos»; y aquí no se trata de poesía, en el sentido banal del término. Joseph de Maistre y sus teorías sobre la guerra, «ley» de la vida humana; Ernest Hello, Huysmans, y sobre todo Léon Bloy, ese hombre a quien se puede no amar, pero a quien es imposible no encontrar en todas las encrucijadas de la renovación espiritual de nuestro tiempo, todos estos escritores, sin conocerse, han dicho lo mismo: han anunciado una renovación espiritual intensa, entre los grupos selectos; esta renovación saldría de una serie de catástrofes mundiales o nacionales; la espiritualidad se centraría en «el sufrimiento del pobre»; un cristianismo dramático y doloroso sería la herencia de los elegidos. En un lenguaje a veces exasperante, estos testigos anunciaban una renovación *pascual*.

Cierta espiritualidad «oficial» en el siglo XIX, acuñada por millones de opúsculos, explotaba el tema de los «consuelos de la religión». Indudablemente, la religión consuela. Pero lo que importa es saber cómo. Los escritores de que hablo anunciaron, por el contrario, una «pasión» de la humanidad y de la Iglesia; esta pasión iría acompañada por tales angustias, que muchos hombres caerían en la desesperación. Pero, de estas angustias, saldría una renovación religiosa.

Todo esto es bastante conocido. Pero lo es mucho menos el lugar que ocupa la santa de Lisieux en este movimiento. La mayoría de los devotos de «la petite Thérèse» ignoran la verdadera razón de su esplendor. Se ha confundido su mensaje con una sensiblería ñoña, a propósito para desanimar a los que conocen la Escritura; se ha situado a Teresa de Lisieux en el corazón de la espiritualidad de los «consuelos». Pues bien, los recientes es-

tudios del abate Combes revelan, al mismo tiempo que fragmentos del texto auténtico de las *Lettres* y de *L'histoire d'une âme,* la verdadera espiritualidad de Teresa: está centrada en la angustia, en el abandono, en la agonía.

Hubo un vínculo misterioso entre la entrada en religión de Térèse Martin y el crimen, célebre entonces, de Pranzini: Teresa estuvo obsesionada, toda su vida, por este personaje; quiso cargar sobre sí el peso de este crimen odioso; se sentía como aplastada por las violencias y los horrores. Teresa comprendió que no debía buscar los consuelos de Jesús, sino asumir los sufrimientos de su agonía, esa agonía que perdura a través de los siglos, en los sufrimientos causados por los pecados. La «muerte de amor» de que habla Teresa no es una muerte «en medio de transportes» (*Novissima verba,* p. 45). Teresa descubre que la divinización del cristiano, esa verdad que ella había «descubierto» en los libros de un teólogo oscuro [2], está unida a la pasión dolorosa, a la agonía. La «pequeña vía» de Teresa es precisamente la que se dirige a «todas las almas que tienen el sentimiento de su debilidad en el pecado e incluso en el crimen» (Moré, p. 69); esto es lo que da a esta espiritualidad un aspecto tan universal. El 11 de julio de 1897, en su lecho de agonía, Teresa declara:

> Tenga por cierto, Madre, que si yo hubiera cometido todos los crímenes posibles, seguiría teniendo la misma confianza, sentiría que esta multitud de ofensas sería como una gota de agua en un horno ardiente (*Novissima verba,* p. 61).

La alegría que Teresa veía en el seno de su pequeñez está por encima de todos los sentimientos humanos. Toda su vida,

---

[2] Digo bien: «descubierto»; el tema pascual no era ya prácticamente *vivido* por la piedad de los católicos del siglo XIX. La cosa viene de lejos.

Teresa tuvo cuidado de manifestar a sus compañeras de claustro una alegría sonriente. Pero, en el fondo de su alma, no conoció nunca más que esta experiencia «del muro» de que he hablado más arriba, al referirme al cura rural de Bernanos. Estamos en la interminable espera de un sol que no vuelve a salir, escribe Marcel Moré: así es, ciertamente, como describe Teresa la Alegría perfecta; en nuestra época, sembrada por la desesperación de la ciencia, Teresa ha descubierto la alegría al pie de un muro «donde se fusila a los hombres a bocajarro» (Moré, p. 61). He aquí un texto de *L'histoire d'un âme:*

> Todo ha desaparecido. Súbitamente, las nieblas que me rodean penetran en mi alma y me envuelven de tal manera, que ya no es posible volver a encontrar en mí la imagen tan dulce de mi patria... Todo ha desaparecido... Cuando quiero tranquilizar mi corazón, fatigado de las tinieblas que le rodean, con el recuerdo fortificante de una vida futura y eterna, *mi tormento se redobla.* Me parece como si las tinieblas, tomando la voz de los impíos, me dijeran burlándose de mí: «Sueñas con la luz, con una patria embalsamada, sueñas con la posesión eterna del Creador de estas maravillas, crees que un día saldrás de estas nieblas en que languideces: ¡avanza...!, ¡avanza...!, alégrate de la muerte, que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche todavía más honda, la noche de la nada» (*Hist. d'une âme,* p. 159-160).

Teresa conoció la tentación de la desesperación ante el silencio de Dios; tuvo la experiencia «del muro», puesto que escribió, algunas líneas más adelante:

> Y, sin embargo..., no es un velo, es un muro el que se eleva hasta los cielos y cubre el firmamento estrellado.

Si los cristianos se extenúan en el campo político con fatigas inútiles, ha escrito también Moré, es porque no comprenden bien

en qué plano se desarrolla la tragedia contemporánea [3]. Cuando la fe y la esperanza son devastadas en el alma de Teresa, ella se encuentra realmente llamada a vivir *místicamente* una experiencia que los hombres del siglo XX vivirán en su existencia cotidiana (Moré, p. 59-60). En cuanto a la alegría en el seno de estas tinieblas, no es la alegría que Teresa mostraba ante sus compañeras, sino la que describe con un vocabulario quizá amanerado (Teresa paga tributo al estúpido siglo XIX), pero cuya auténtica fuerza cristiana no puede ser disminuída por nada, si se prescinde de la forma para llegar hasta el fondo:

> Nada sería capaz de asustar al pajarillo, ni el viento ni la lluvia, y si oscuros nubarrones llegan a ocultar el astro de amor, el pajarillo no cambia de lugar; sabe que, más allá de las nubes, el Sol brilla siempre, y que su fulgor no podría eclipsarse un solo instante. A veces, es cierto, el corazón del pajarillo se ve asaltado por la tempestad; le parece creer que sólo existen las nubes que le envuelven... *Es el momento de la alegría perfecta* para el pobre y débil ser. Qué dicha para él permanecer allí, a pesar de todo, y *mirar fijamente a la luz invisible que se oculta a su fe* (*Carta* 175, en MORÉ, p. 61).

Es, pues, en su «ausencia» cuando Dios está más presente. La convergencia de estos textos de Sor Teresa con el testimonio de Graham Greene y de Julien Green es asombrosa. Tres textos de Bernanos acabarán de revelarla. El primero es de una carta a su mujer, en 1916-1917:

> Los que no entienden lo que este tiempo tiene de trágico, no a causa de algunos miles de muertos, sino porque marca un límite en la historia del mundo, son unos asnos. No tengo más que una vida

[3] I, 2, c, del capítulo sobre Bernanos, da los matices necesarios a esta afirmación.

que ofrecer; daría diez para que, de este peligro, algunas... (*la carta quedó sin terminar*) (SRGB, p. 28-29).

En otra carta, de marzo de 1917, dice:

> Y es cierto que *nuestras fuerzas morales están agotadas*, y que nunca la más brutal estupidez fué elevada sobre un pedestal más alto. El mundo se debate entre la fuerza ciega y la simpleza liberal. *Es aquí donde Dios nos espera* (CRGB, p. 32).

Finalmente, en septiembre de 1918, escribe:

> En estos días decisivos, antes del juicio, la Misericordia, impaciente, no solicita ya a las almas: las rapta, las conquista con las armas en la mano. *A grandes golpes, el rebaño miserable es conducido a los pies de la Cruz... De todos sus dones, Dios no nos había dejado más que el profundo sentimiento de su ausencia, que es su señal predestinada* (CRGB, p. 33-34).

La ausencia de Dios, señal predestinada de su presencia secreta: Bernanos está aquí, junto con Graham Greene y Julien Green, totalmente de acuerdo con Sor Teresa. Lo está más aún con el misterio pascual, que aparece así como la clave de nuestra fe, la que debemos contemplar muy especialmente en nuestros tiempos de «silencio de Dios».

VI

El Espíritu Santo guía a la Iglesia de Jesucristo. El resurgimiento bíblico, patrístico y litúrgico a que asistimos, el movimiento ecuménico que aproxima a los cristianos separados, todo lleva lentamente al mundo cristiano a la comprensión *vivida* de la Cruz de Cristo, instrumento de muerte y trofeo de resurrección. Al mismo tiempo, en aquellos últimos años del siglo XIX, en que nadie veía aún adónde llevaban las fuerzas prometeicas desencadenadas sobre el mundo, en que nadie sospechaba la existencia de las semillas de desesperación que volaban a los cuatro

puntos cardinales, Thérèse Martin, proféticamente asistida por el Espíritu, asumía místicamente los dolores de una humanidad desbautizada, desacralizada; ponía las bases de una espiritualidad que se revela, después de cincuenta años de desconocimiento sistemático, misteriosamente de acuerdo con las necesidades del hombre contemporáneo.

Los verdaderos salvadores del mundo sólo son conocidos más tarde, cuando su hora ha sonado. Ha sido preciso el desencadenamiento del satanismo contemporáneo, así como el progreso de los estudios teresianos, para descubrir el verdadero semblante de esta santa, cuya irradiación en el mundo cristiano es ya inmensa y llegará a serlo más aún.

Este hecho nos invita a penetrar más allá de las apariencias, «hasta el Tabernáculo de Dios»; estas convergencias inesperadas nos exhortan a tener paciencia, a respetar los caminos misteriosos de la Providencia. El Espíritu guía a la Iglesia: nos parece sorprender aquí alguno de los senderos por él seguidos. Así como, en el corazón del siglo XIX, nadie sabía que Thérèse Martin estaba entre los «salvadores» del mundo, del mismo modo, en el corazón de este siglo, existen también testigos de Dios que toman en serio «los riesgos formidables del bautismo», que quieren seguir la única aventura auténtica, la de la santidad. Estos testigos, no los conocemos: «*Está en medio de vosotros Alguien a quien no conocéis*», decía Juan el Bautista al pueblo de Israel. Aunque no se presente ningún «Juan Bautista» para mostrar con el dedo a estos salvadores del mundo, sabemos que existen. Y esperamos la Alegría cristiana.

VII

Mientras llega esta «epifanía de la bondad y de la misericordia de Nuestro Salvador Jesucristo», escuchemos el triple testimonio

que nos han dejado tres de los más grandes testigos del cristianismo en nuestra época [4].

Del sacerdote de *The Power and the Glory,* cuando habla al oficial de policía que sueña con transformar el mundo en un paraíso terrestre:

> Hay entre nosotros otra diferencia. Es inútil trabajar por el fin que usted persigue, a menos que usted mismo sea honrado y bueno. Pues bien, el partido de usted no se compondrá siempre de hombres honrados y buenos. Entonces usted verá reproducirse las hambres de otros tiempos, los malos tratos, las fortunas adquiridas por todos los medios. Mientras que el hecho de que yo sea un cobarde... y todo lo demás... no tiene mucha importancia. Yo puedo, a pesar de esto, poner a Dios en la boca de un fiel, y puedo darle la absolución de Dios. Y aunque todos los sacerdotes fueran semejantes a mí, nada de esto cambiaría (*Puissance et Gloire,* p. 306-307).

De Julien Green, en su *Journal:*

> Sucede que se piensa tan frecuentemente y tan habitualmente en Dios en términos convenidos, que esta gran realidad, que es la realidad única, es borrada por las frases aprendidas... Sería preciso tratar de pensar en Dios en su novedad, en su eterno frescor... No debemos permitir que este sentimiento nos abandone, que cese de resonar en nosotros la voz de silencio que nos dice: «Tú me perteneces, no te dejaré marchar» (*Journal,* IV, p. 54).

De Bernanos, en *Les enfants humiliés:*

> Llegará un día en que los que hoy corren alucinados detrás de amos implacables, amos feroces, que prodigan la vida humana como una materia sin valor y atiborran de vidas humanas sus fraguas y sus hornos, se pararán, agotados, en el camino que no lleva a ninguna

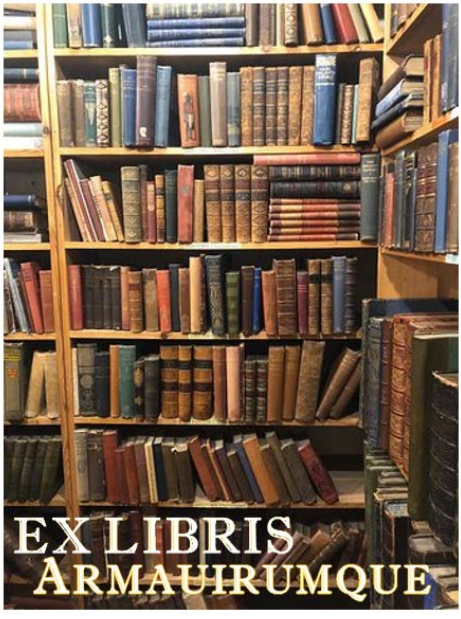
---

[4] Puesto que he indicado en nota las obras de que me sirvo en este libro, creo inútil redactar una nota bibliográfica. El lector encontrará la justificación de mis afirmaciones en las referencias indicadas. Cito siempre por las ediciones corrientes.

parte. Pues bien, entonces... quizá se cumpla la palabra de Dios: los mansos poseerán la tierra, *sencillamente porque no habrán perdido el hábito de la esperanza en un mundo de desesperados.* Poseerán la tierra, mas no por mucho tiempo; la habrán poseído y, quizá, ni siquiera se habrán dado cuenta; su masa inocente habrá hecho inclinar la balanza, habrá invertido el equilibrio del mundo... Construir es siempre una obra de amor... No triunfaréis de la paciencia del pobre. *Patientia pauperum non peribit in finem.* (*Les enfants humiliés*, p. 262-264).

La paciencia del pobre no perecerá, porque el Pobre es Jesucristo, que «de rico» se hizo «pobre» para saciarnos con sus riquezas.

El silencio de Dios es su palabra misma; su ausencia es su presencia. Porque la ausencia de Dios, su silencio, es la Cruz, instrumento de muerte Y DE RESURRECCIÓN, EN JESUCRISTO.



INDICE DE NOMBRES PROPIOS

Agustín, San, 137, 196, 207, 236, 275, 355, 396, 463.
Alain, 303, 320.
Alain-Fournier, 129.
Albérès, R.-M., 129, 132, 141.
Anouilh, 84.
Apollinaire, 298.
Arco, Juana de, 114.
Archambault, P., 172, 234.
Aristóteles, 248, 455.
Arland, M., 265.
Ars, cura de, 525.
Asís, Francisco de, 106, 286 s., 309, 322, 343, 498 s., 516.
Aubarède, G. d', 41, 45.
Aubert, R., 392.
Aubry, G. J., 236.
Aurevilly, Barbey d', 524.

Bach, 430.
Barrès, 130, 183.
Baruzi, J., 254.
Baudelaire, 45, 66, 139.
Beauvoir, Simone de, 8.
Beethoven, 231, 257, 430.
Bembe, H., 369.
Benito, San, 109, 288.
Béranger, 225.
Bergson, H., 59, 182, 203, 208, 211, 215, 218, 248, 264, 420, 434, 486.
Bernanos, 13, 17, 20, 28, 31, 85, 120, 172, 182, 229 s., 272, 291, 293, 351, 442 ss., 473, 477, especialmente 501-539; 547, 550, 552 ss.
Bernardo, San, 255.
Besteaux, E., 369.
Blake, W., 417.
Blanchet, 222, 234, 472.
Blondel, 59, 182, 196, 207, 274.
Bloy, Léon, 457, 469 s., 550.
Bodart, R., 234.
Boehme, J., 277.
Bonald, De, 182.
Bos, Ch. du, 8, 127, 129, 137 s., 142 s., 156, 165, 172 ss., 178, 180 s., 183, 192, 197, 205, 207 s., 211, 225, 232, 365, 439, 462.
Bossuet, 440.

Botticelli, 54.
Broglie, De, 211.
Browning, R., 17, 478.
Brunschvicg, 197 s.
Bouglé, 304.
Boutroux, 211.
Bouyer, L., 528.
Burand, P., 461.

Camus, 10, 27 s., 35, especialmente 37-123; 128, 188, 190 s., 213, 223, 242, 245, 265, 320, 461, 518, 533, 542 s.,
Canavaggia, M., 417.
Cano, Melchor, 483.
Caperan, L., 293.
Carcopino, J., 324.
Carnot, 263.
Carrel, 263.
Catalina de Génova, Sta., 118, 194, 455 ss., 461.
Catalina de Siena, Sta., 332.
Celso, 324.
Champaigne, Philippe de, 153.
Charbel, P., 106.
Chateaubriand, 196.
Chestov, 71.
Chopin, 225.
Claudel, 8, 104, 125, 129, 137, 157 ss., 161 ss., 170, 172, 184, 207, 209, 231, 236 s., 272, 274, 278, 315 s., 420, 437, 443, 524.
Cleantes, 324.
Clourard, 524.
Cochin, A., 83.
Cocteau, 443.
Combelle, L., 129.
Comte, 211, 222.
Corneille, 270, 323, 534 s.
Cruz, San Juan de la, 254, 473.
Cuenot, 211.
Cumont, 323.

Dalbiez, R., 510.
Daniélou, J., 255 s.
Dante, 231, 293, 416, 496.
Davet, Y., 182.
Debongnie, P., 255.
Delorme, M., 83.
Derais, F., 129.
Descartes, 285.
Deschanel, 182.
Dickens, 419.
Dondeyne, A., 220.
Doré, Gustavo, 416, 419.
Dostoyevski, 71, 83, 146 s., 230, 272, 473, 522.
Draguet, R., 255.
Duhamel, 8, 61, 89, 221.

Eckart, 254.
Espinosa, 169.
Esquilo, 40.
Estang, Luc, 123, 502 s.
Eypernon, T. d', 275.
Ezequiel, 427.

Faguer, M., 295.
Faure, E., 129.
Felipe II, 483.
Fontaine, La, 418 s.
Frazer, 263.

Gandhi, 243.
Ghéon, 129, 172, 174.
Gibbon, 211.

Gibbons, card., 423.
Gide, 10, 27, 35, 40 ss., 48, 50 ss., 54, 60, 63 s., 66, 104, 115, especialmente 125-237; 241 s., 245, 257 s., 265, 285, 297, 320, 371, 412, 414 s., 422, 439, 443, 450, 454, 458, 465, 467, 469, 471, 474, 488, 533, 542 s.
Gilson, E., 255.
Goethe, 195, 222 ss., 229, 231 ss.
Goullard, J., 265.
Greef, E. de, 271 s., 387, 510.
Green, A., 417, 423.
Green, J., 12, 28, 31, 40, 128, 137, 166, 178, 182 s., 196, 221 s., 232, 234 s., 269, 291, 295, 297, especialmente 411-500; 509 s., 546 s., 550, 553 ss.
Greene, G., 9, 12, 21, 28, 31, 61, 183 s., 230, 267, 269, 291, 351, especialmente 353-409; 412, 416 s., 439, 481, 499, 509 s., 546 s., 553 ss.
Gregorio, San, 215, 433.
Gregorio de Nisa, San, 255.
Grenier, J., 42, 99.
Grousset, 192, 543.
Guardini, R., 247.
Guyon, B., 234.

Hale, W. (Véase Rutherford, M.)
Hardy, Th., 365.
Harnack, 217.
Hawdorn, 417.
Hegel, 41, 56, 83, 100, 248.
Heidegger, 222.
Hello, E., 550.
Herbart, P., 126.
Herbert, G., 465, 468 s.
Hochwälder, 8.
Hölderlin, 225, 231 s.
Horacio, 63, 220, 245, 323.
Hugo, V., 265.
Huxley, A., 9, 11, 27, 29 s., 84, 129, 204, 223, especialmente 239-299; 311, 314, 322 s., 365, 412, 447, 452 s., 455, 474, 490 s., 543 ss.
Huxley, Th., 267.
Huysmans, 550.
Hytier, J., 187.

Ignacio de Loyola, 417.
Isaías, 17.

Jaal-uddin-Rumi, 258.
James, H., 8, 365.
Jammes, 125, 127 ss., 144, 172.
Jaspers, 71, 191.
Joseph, P., 288.
Jouguelet, P., 241 s., 265, 283, 288, 292.
Jouhandeau, 126.
Joyce, 8, 76.
Juan, San, 105, 144, 214, 217, 275, 293, 329, 541.

Kafka, 8.
Kant, 248.
Kemp, R., 131, 414.
Kent, R., 417.
Kierkegaard, 71, 191.
Koestler, 100, 292.

Lacombe, O., 249.
Lagneau, 320.
Lang, R., 225.
Lanza del Vasto, 243.

Larbaud, 8, 129.
Laurens, 180.
Lavallée-Poussin, 252.
Lavery, E., 26.
Lawrence, 365.
Lecomte du Nouy, 211, 420.
Leibniz, 246, 251.
Leopardi, 231.
Lewis, C. S., 109, 121, 295.
Lewis, Sinclair, 365.
Lhermitte, J., 159 s.
Lime, M., 182.
Lucas, San, 217.
Lulio, R., 459.
Luppe, R. de, 65, 70, 123.

Madaule, J., 31, 371, 417.
Maistre, J. de, 550.
Magny, C.-E., 521.
Malègue, J., 8.
Mallarmé, 144, 315.
Mallet, 178.
Malraux, 8, 41, 45, 48, 51 s., 62, 104, 116, 182, 230, 437, 444, 524, 533.
Maniqueo, 335.
Mann, Th., 8, 341.
Marcel, G., 8, 59 s., 84, 88, 110, 165, 192, 198 s., 200, 218, 234, 250, 259 s., 263, 266, 271 s., 288, 322, 387.
Marción, 325, 336.
Marcos, San, 216.
María de la Encarnación, 194.
Maritain, J., 110 s., 129, 211, 455, 457.
Marshall, B., 24, 117, 260.
Martín, Teresa. (Véase Teresa de Lisieux.)
Martin du Gard, R., 8, 42, 129, 145. 178, 187, 221, 225, 230.
Marx, 41, 56, 83, 100.
Massis, H., 172, 524.
Mateo, San, 216.
Maugham, Somerset, 243.
Maulnier, Thierry, 8.
Mauriac, 8, 40, 128, 178, 192, 194, 230, 462 s.
Mauriac, Cl., 127, 129, 131, 221 s.
Maurois, A., 303.
Mercier, card., 29, 318.
Merleau-Ponty, 62, 83.
Merton, Th., 285.
Miguel Angel, 54.
Misrock, H., 260.
Mistral, 145.
Mogin, J., 115.
Montaigne, 45, 63, 197, 222, 225.
Montherlant, 42, 52, 205, 443.
Moré, M., 310, 312 s., 318, 322, 326, 396, 405, 549, 551 ss.
Morhange, P., 441.
Mozart, 225.

Napoleón, 80.
Nédoncelle, M., 272.
Nerval, 45.
Newman, card., 267, 456.
Nietzsche, 41, 48, 56 s., 146, 214 s., 221 s., 231.
Nokerman, J., 163.
Novalis, 225.

Otto, R., 265, 278.

Pablo, San, 118, 171, 177, 218 s., 231 s., 277 s., 293, 299, 329, 351, 395, 487.
Pascal, 45, 155, 167, 197, 231, 303, 314, 437.
Paúl, Vicente de, 106.
Péguy, 8, 21, 31 s., 84, 119, 120, 125, 172, 184, 194 ss., 211, 227, 290, 336, 395, 426, 501, 513, 515, 524, 535, 538, 547.
Penido, L. T. L., 328.
Pérez Riesco, J., 8.
Perrin, P., 313 s., 336, 343, 349.
Perrino, F., 9.
Philippe, G., 67.
Pío V, 424.
Pío XI, 107.
Planche, H., 131, 160.
Platón, 57, 179, 324, 455.
Plotino, 248.
Plutarco, 534.
Poë, 417.
Pohlhenz, M., 319.
Posidonio de Apamea, 323 s.,
Proust, 8, 39, 179, 180, 257, 258, 418, 429.
Puech, H.-C., 333.

Quint, L.-P., 128, 178.

Rabelais, 45.
Rafael, 524.
Rambaud, H., 50, 126, 129.
Renan, 183, 211, 450.
Renoir, P., 20.
Richelieu, 288.
Rimbaud, 45, 371, 550.
Ritschl, 217.
Rivière, 129, 144, 462.
Romains, J., 8, 189, 221, 262.
Rondeaux, Madeleine, 133 ss., 140, 147 ss., 173 ss., 184, 236 s.,
Ronsard, 45.
Rostand, J., 211 s.
Rostenne, 31, 371 s., 377, 406.
Roualt, 523.
Rougemont, D. de, 137, 141, 178.
Rouquette, R., 313, 319.
Rousseau, J.-J., 359.
Rousseaux, A., 30, 45, 60, 65, 93, 102, 117, 148, 151, 445.
Rutherford, M., 169.
Ruysbroeck, 102.

Saint-Exupéry, 8, 145.
Sales, San Francisco de, 185.
Salustio, 245.
Santiago, apóstol, 333.
Sartre, 8, 37 ss., 60, 62, 65, 67, 72, 88, 123, 184, 189, 191, 198, 205, 210, 213, 222, 227, 320, 467, 504, 533.
Saurat, 265.
Schiller, 231.
Schild, G., 130.
Schwob, R., 129.
Senne, Le, 303.
Seudo-Dionisio, 254, 279, 329.
Shakespeare, 477.
Simon, P. H., 131.
Sócrates, 57.
Sófocles, 233.
Steckel, 451.
Sue, E., 265.

Taine, 211.

Teresa de Avila, 194, 254, 496.
Teresa de Lisieux, 106, 550 ss.
Tomás de Aquino, 108, 112, 194, 196, 204, 207, 220, 248, 279, 281, 335, 434.
Thibon, G., 304, 307 s., 312 s., 314, 343, 349.
Tucídides, 331.

Undset, S., 8, 145, 400.

Valéry, P., 8, 40, 53, 129, 197, 458.
Valjean, J., 83.
Vercors, 8.
Veuillot, 535.
Virgilio, 323.
Voltaire, 45.

Wagner, 225.
Wahl, J., 205.
Weil, S., 12, 27, 29 s., 84, 99, 223, 239, 263, 277, 280, 297, especialmente 301-349; 412, 447, 452 s., 455, 533, 543 ss.
White, A., 243, 408.
Wilde, 180.

INDICE GENERAL

PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA 7- 13
PREFACIO 19- 21
INTRODUCCIÓN: *El silencio de Dios* 23- 33

PRIMERA PARTE

LOS HIJOS DE ESTA TIERRA

CAPÍTULO I.—*Albert Camus o la honradez desesperada.* 37-123
I.—El romanticismo de la dicha (1913-1937) 39
1. Juventud mediterránea 39
2. La incredulidad de Camus en 1937 52
II.—La invasión del absurdo (1937-1943) 64
1. La crisis de Calígula (1937-1942) 64
2. «Le mythe de Sisyphe» (1943) 69
III.—La religión de la dicha (1943-1951) 79
1. La santidad sin Dios 79
2. La religión de la dicha 88
3. El martirio de los «justos» 94
4. El hombre rebelado (1951) 97

IV.—El diálogo entre Camus y los cristianos 103
1. Incredulidad y silencio de Dios 103
2. La «revolución temporal» para la «salvación eterna» 104
3. El problema de la revolución 111
4. Esperanza y esperanza cristiana 115
5. El sufrimiento de los inocentes 121

CONCLUSIÓN 122

CAPÍTULO II.—*André Gide y el silencio de Dios* 125-237
I.—El hijo pródigo (1869-1938) 129
1. «Si tú quisieras, hermana mía, rezaríamos juntos» (1869-1893) 130
2. «¡Oh sensación, más bella aún que el pensamiento!» (1893-1895) 141
3. Entre Menalcas y Alissa (1895-1914) ... 147
4. *Les caves du Vatican* (1914) 162
5. Acudo a Vos, Señor, como un niño (1914-1916) 164
6. El laberinto con claraboya (1917-1928) ... 168
a. El desequilibrio nervioso 169
b. El desfallecimiento de la razón ... 170
c. El drama del corazón 174
7. El ateísmo de Gide 182
II.—Gide y el silencio de Dios 188
1. Gide y lo trágico 188
2. Gide y el envejecimiento 193
3. Gide y la muerte 196
4. Gide y la vida espiritual 205
5. Gide y Dios. El antiteísmo 209
6. Crepúsculo de los dioses, advenimiento del hombre 219

7. La muerte de Gide 226

CONCLUSIÓN 231

SEGUNDA PARTE

«LOS AERONAUTAS SIN CARGAMENTO»

CAPÍTULO I.—*Aldous Huxley o la religión sin amor* ... 241-299

I.—Caracteres generales de la «Perennial philosophy» 245

1. Recusación de las religiones reveladas ... 245
2. Recusación de la filosofía técnica 248
3. Filosofía perenne y Biblia 252
4. Filosofía perenne y empirismo 256

II.—La identidad del «yo» y del absoluto 266

III.—El absoluto 279

1. Dios impersonal 279
2. La creación 280

IV.—La ascesis 282

V.—El místico en el mundo 286

VI.—Vida mística y gracia de Dios 291

VII.—Supervivencia y más allá 294

CONCLUSIÓN 298

CAPÍTULO II.—*Simone Weil y la incredulidad de los creyentes* 302

I.—Simone Weil, mártir de la caridad 302

II.—La vida mística de Simone Weil 308

III.—El sistema religioso de Simone Weil 313

1. El origen del error en Simone Weil 315
2. La gnosis de Simone Weil 328

a. Dios 328

b. La creación 330
c. Creación y pecado 334
d. El dualismo de materia y espíritu; la ascesis 337
e. Doctrina sobre la sexualidad 339
f. Encarnación y metempsícosis 341
3. El catarismo explícito de Simone Weil ... 343
4. Panorama del sistema 345
CONCLUSIÓN 346

TERCERA PARTE

LOS HIJOS DE LA TIERRA Y DEL CIELO

CAPÍTULO I.—*Graham Greene o el mártir de la esperanza* 353-409
I.—La obsesión del pecado 354
1. El infierno de las escuelas 355
2. El pecado del mundo 358
3. Los partidarios del orden 361
4. Los cínicos 362
5. Los inadaptados 364
6. Los niños humillados 367
7. Los sublevados 371
II.—El mártir de la compasión 377
1. Los ángeles de misericordia 377
2. El equívoco de la compasión 379
3. El drama de Scobie 380
4. ¿Es cristiana la compasión de Scobie? ... 385
5. ¿Es Scobie subjetivamente culpable? ... 396
6. ¿Se ha salvado Scobie? 398
III.—Poder de Dios en la debilidad de Dios 405

CONCLUSIÓN ... 408

CAPÍTULO II.—*Julien Green, testigo de lo invisible* ... 411-500

I.—De la fascinación de lo invisible al descubrimiento de Dios (1900-1939) ... 413
1. Infancia (1900-1914) ... 413
2. Adolescencia (1914-1928) ... 422
3. La crisis religiosa (1918-1920) ... 426
a. La experiencia musical (1918) ... 429
b. La gran negativa (1919) ... 431
4. La pérdida de la fe (1920-1924) ... 440
5. El período de incredulidad (1924-1934) ... 443
6. Un camino cerrado: la tentación del budismo (1934-1939) ... 446
7. Las «huellas» de Dios (1924-1939) ... 449
8. La conversión (abril de 1939) ... 455
a. La claridad de la fe ... 456
b. La conversión moral ... 464

II.—El drama cristiano en la vida de Green (1939-1951) ... 465
1. El drama del pecado ... 472
a. La marea carnal ... 472
b. Aparente irresponsabilidad del pecador ... 476
c. Abandono aparente de Dios ... -478
2. El mártir de la fe ... 480
a. Ateísmo del mundo moderno ... 480
b. Mediocridad de la fe de los cristianos ... 481
c. El silencio de Dios ... 482
d. Las tentaciones contra la fe ... 483

III.—Julien Green, testigo de lo invisible ... 485

1. La nada de este mundo 486
2. La palabra de Dios en Jesucristo 488
3. La oración 490
4. La vida mística 491
5. La entrada en el mundo invisible 493
6. La transfiguración del universo 495

CONCLUSIÓN 499

CAPÍTULO III.—*Bernanos o el profeta de la alegría* 501

I.—La tentación de la desesperación 503
1. La desesperación 503
2. El poder del pecado 506
a. La lujuria 507
b. Los niños humillados 511
c. La pobreza despreciada 514
d. El gran miedo de los «bien-pensantes» 518
3. Satán 519
4. La agonía del mundo 521

II.—La alegría personal 523
1. La agonía del cristiano 525
2. El renunciamiento voluntario a la alegría. 536
3. La esperanza teologal 538

CONCLUSIÓN 541

INDICE DE NOMBRES PROPIOS 559

INDICE GENERAL 565